PROF. MAURYCY STRASZEWSKI

HISTORJA FILOZOFJI W POLSCE

PRZEROBIŁ I UZUPEŁNIŁ

KS. FRANCISZEK KWIATKOWSKI T. J.
PROFESOR W KOLEGJUM FILOZOFICZNEM XX. JEZUITÓW W KRAKOWIE

KRAKÓW 1930
NAKŁADEM WYDAWNICTWA KSIĘŻY JEZUITÓW

HISTORJA FILOZOFJI W POLSCE.

PROF. MAURYCY STRASZEWSKI

HISTORJA FILOZOFJI W POLSCE

PRZEROBIŁ I UZUPEŁNIŁ

KS. FRANCISZEK KWIATKOWSKI T. J.
PROFESOR W KOLEGJUM FILOZOFICZNEM XX. JEZUITÓW W KRAKOWIE

KRAKÓW 1930
NAKŁADEM WYDAWNICTWA KSIĘŻY JEZUITÓW

NADBITKA Z TRZECIEGO WYDANIA „HISTORJI FILOZOFJI W ZARYSIE“ DRA A. STOECKLA I DRA J. WEINGÄRTNERA W OPRACOWANIU KS. FRANCISZKA KWIATKOWSKIEGO T. J.

ZA ZEZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.

DRUKARNIA PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO.

HISTORJA FILOZOFJI W POLSCE.

Uwagi wstępne.

1. Jest różnica między powiedzeniem „filozofja w Polsce“ a „filozofja polska“. Filozofja „w Polsce“ obejmuje wszystkie prądy filozoficzne, jakie nurtowały w naszej ojczyźnie bez względu na to, czy polskie myślące głowy wycisnęły na nich pewne specjalne piętno narodowe czy też nie. Filozofja „polska“ natomiast oznacza tylko takie systemy, które noszą na sobie charakter wybitnie polski. O takiej filozofji można mówić w Polsce dopiero w XIX wieku. Już jednak od wieku XIII bierze Polska udział w filozoficznej pracy Zachodu. Dziś rozprawia się wiele na temat filozofji „narodowej“. Naogół jednak panuje przekonanie, że istnieje tylko jedna filozofja, mianowicie filozofja umysłu „ludzkiego“, a filozofje narodowe mogą nadać tylko pewne zabarwienie tej ogólno-ludzkiej filozofji, przejawiające się w skłonności do zainteresowania pewnemi osobliwemi zagadnieniami albo też w pewnem osobliwem ujęciu tychże zagadnień oraz w stosowaniu ich do potrzeb danego narodu [1]).

2. Nie posiadamy dotychczas całokształtu dziejów filozofji w Polsce głównie z tego powodu, że brak nam jeszcze opracowań monograficznych poszczególnych autorów i poszczególnych epok. Po dziele Henryka Struvego: „Historja logiki jako teorji poznania w Polsce“ (wydanie 2. Warszawa 1911), pojawiły się: „Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym“, t. I. Od rozbiorów do r. 1831 (Kraków 1912), pióra Maurycego Straszewskiego, a nadto pod jego re-

---

1) Por. Stan. Garfein-Garski: Zagadnienie polskiej filozofji narodowej (w „Polska filozofja narodowa“, Kraków 1921, str. 1—29).

dakcją zbiorowe wykłady p. t.: „Polska filozofja narodowa“ (Kraków 1921), do których należy dołączyć dwutomowe dzieło ks. Franciszka Gabryla: „Polska filozofja religijna w XIX wieku“ (Warszawa 1913 i 1914). Wszystkie mają swoje braki, które zdoła usunąć dopiero szczegółowe badanie rozwoju myśli filozoficznej na ziemiach naszych. Z pośród najnowszych skrótów historji filozofji w Polsce najpoważniejszym dotychczas jest szkic profesora M. Straszewskiego, zamieszczony niegdyś w IV tomie Ueberwega, a rozwinięty więcej w książce zbiorowej: „Polska w kulturze powszechnej“, Część I. str. 188—241 (Kraków 1918), p. t. „Myśl filozoficzna polska“. Szkic ten bierzemy za osnowę niniejszego opracowania, wprowadzając uzupełnienia i zmiany, jakich wymagają już badania dzisiejsze. Co zaś dotyczy wiadomości o współczesnej filozofji w Polsce, posłużymy się szkicem prof. W. Lutosławskiego, opracowanym przy pomocy ks. prof. Leona Puciaty i prof. Tadeusza Czeżowskiego, a zamieszczonym w najnowszem wydaniu Ueberwega, część piąta, str. 229—334 (Berlin 1928), a także notatkami, zawartemi w najnowszych czasopismach polskich, zwłaszcza filozoficznych.

3. Historję filozofji w Polsce można podzielić na dwie wielkie epoki: przedrozbiorową i porozbiorową. W pierwszej można wyróżnić cztery okresy: 1) scholastyczny, 2) humanistyczny, 3) wznowionej scholastyki, 4) oświecenia. Druga rozpada się na trzy okresy: 1) empiryzmu i idealizmu, 2) mesjanizmu, 3) pozytywizmu i zwalczającej go filozofji chrześcijańskiej. Prócz tego w ostatnich lat dziesiątkach pojawiają się na gruncie polskim filozofowie najróżnorodniejszych prądów i kierunków, będących zwykle echem rozbieżnych prądów filozoficznych Zachodu.

EPOKA PIERWSZA.

FILOZOFJA W POLSCE PRZEDROZBIOROWEJ.

OKRES PIERWSZY.

SCHOLASTYKA W POLSCE.

Lit.: Morawski Kazimierz: Historja Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1900. — Ks. Jan Fijałek: Mistrz Jakób z Paradyża, Kraków 1900. — Archiwum Komisji do badania historji filozofji w Polsce, Kraków 1917—1926. Roman Pilat: Historja literatury polskiej, 1926, t. I, cz. II.

1. Każdy naród ma swą filozofję, wyrażoną w mowie, wierzeniach, obyczajach, pieśniach, przysłowiach, urządzeniach społecznych. Wszystko to może być wskaźnikiem do poznania jego światopoglądu. Nas obchodzi tu raczej filozofja nietyle samorzutna, ile refleksyjna, naukowa, a ta jest naogół wytworem szkoły. W Polsce, jak w innych krajach, zakładał szkoły Kościół katolicki. Na dworze Bolesława Śmiałego miała istnieć t. zw. szkoła kurjalna. Prócz niej istniały szkoły klasztorne, parafjalne, katedralne. W niższych uczono służby kościelnej, rachunków, religji, czytania i pisania po łacinie, w wyższych: gramatyki, retoryki, dialektyki (trivium) oraz: arytmetyki, geometrji, astronomji, muzyki (quadrivium). Od XI wieku wybitne miejsce zajmowała szkoła katedralna krakowska (por. Antoni Karbowiak: Szkoła katedralna krakowska w wiekach średnich, Kraków 1889), kształciła jednak przeważnie wyłącznie samych duchownych. Od wieku XIV pojawiają się miejskie szkoły świeckie, jednak pod nauczycielami duchownymi.

Po wyższe wykształcenie udawali się Polacy do Włoch, Francji, Czech i Niemiec, zwłaszcza do uniwersytetów w Bolonji (zał. 1158, kwitnie prawo), w Padwie (zał. 1222), w Paryżu (zał. 1200, kwitnie teologja), w Pradze (zał. 1348). By zadość uczynić żądzy wiedzy u Polaków, założył Kazimierz Wielki w r. 1364 Studium Generale we wsi Bawole pod Krakowem z trzema wydziałami: prawniczym, lekarskim i filozoficznym. Po śmierci Kazimierza W. podupadła ta Akademja krakowska; dźwignęła ją z upadku i podniosła do świetnego rozkwitu hojność królowej Jadwigi i króla Władysława Jagiełły (r. 1400). Odtąd Uniwersytet krakowski posiada cztery wydziały. Kanclerzami bywają biskupi krakowscy, zarząd spoczywa w ręku rektora i dziekanów. Profesorowie przechodzą z wydziału na wydział. Uczniowie żyją w bursach. Stopniami aka-

demickiemi są: bakałarz, magister, doktor. Akademja krakowska ma nadzór nad szkołami niższemi t. zw. kolonjami akademickiemi w całym kraju.

2. Naród polski jest jedynym między słowiańskiemi, który już w czasach średniowiecznych, a mianowicie w wieku XIII rozpoczął twórczą pracę na niwie filozofji.

Przez przyjęcie chrześcijaństwa z Rzymu uzyskali Polacy przystęp do głównych ognisk kultury zachodniej; klasztory szerzyły oświatę, jej krzewiciele przybywali z zachodu i zaszczepiali ją na dziewiczej ziemi polskiej. Naodwrót synowie Polski szli na zachód i przyrzucali dorobek swój do wielkiego, wspólnego, naówczas różnic narodowych jeszcze nieznającego zbiornika zachodnio-europejskiej myśli.

Już w XIII wieku, w okresie największego rozkwitu filozofji średniowiecznej, zajęła Polska między narodami, w tym wspaniałym ruchu umysłowym udział biorącymi, poczesne stanowisko przez wydanie takiego myśliciela, jakim był W i t e l o, nietylko twórca europejskiej optyki „Perspectiva", ale nadto, jak to wynika z jego traktatu „De intelligentiis", jeden z pierwszych w XIII wieku znawców i krzewicieli filozofji nowoplatońskiej w zachodniej Europie (por. wyżej str. 233).

Z XIV wieku należy wymienić znakomitego myśliciela M a t e u s z a z K r a k o w a, jednego z pierwszych rektorów założonego w r. 1386 uniwersytetu w Heidelbergu, a doradcę królowej Jadwigi i króla Władysława Jagiełły przy odnawianiu wszechnicy krakowskiej, którego traktat p. t. „Rationale operum divinorum" wykazuje zupełnie w owych czasach wyjątkowy w p ł y w m y ś l i i p o g l ą d ó w ś w. A u g u s t y n a, będąc równocześnie jedną z pierwszych w filozoficznej literaturze europejskiej teodicei [1]). Przykład Mateusza z Krakowa podziałał na innych krakowskich mistrzów takich, jak S t e f a n P a l e c z (przybył z Czech) lub T o m a s z z e S t r z a m p i n a (De conformatione voluntatis humanae cum voluntate divina — o zgodności woli ludzkiej z wolą Boską), którzy również św. Augustyna za przewodnika sobie obrali, w przeciwieństwie do zataczającego wówczas coraz szersze kręgi wpływu św. Tomasza z Akwinu. Atoli i t o m i z m znalazł na krakowskiej, do nowego życia w r. 1400 wskrzeszonej, Alma Mater zwolenników. Byli nimi: P i o t r z S i e n n a, P a w e ł z K o r c z y n a, J ę d r z e j z K o k o r z y n a.

3. Stanowczo jednak panującym kierunkiem stał się w pierwszych siedmiu dziesiątkach XV wieku w Krakowie **nominalizm** (via

[1]) Por. R u b c z y ń s k i W i t o l d: Mateusza z Krakowa „Rationale operum divinorum (teodycea)". Spraw. z pos. Ak. Umiej. w Krakowie, wydz. II. 1910, III. (Zob. tamże 1921, III).

moderna). Był to kierunek w owych czasach w zachodniej Europie bardzo wzięty i powszechnie za postępowy uważany; nic dziwnego przeto, że silnie oddziałał na umysły polskie, wrażliwe, a do przyjmowania wszelkich nowości łatwo skłonne, zwłaszcza że krakowscy mistrze w przeważnej liczbie kształcili się w Pradze, gdzie nominalizm silnie się już zakorzenił. Pierwszy więc rektor odnowionej wszechnicy, Stanisław ze Skalmierza, jej trzeci rektor Mikołaj z Gorzkowa, Jan ze Lgoty, Paweł syn Włodzimierza, Jakób z Paradyża i wielu jeszcze innych, wszyscy oni byli nominalistami (ockhamistami czyli terministami). Nominalizm rozbudzał zmysł krytyczny i zamiłowanie w doświadczeniu, uznawał bowiem tylko szczegóły, fakta za rzeczywistość, pojęcia zaś były dlań jedynie nazwami, odgrywającemi rolę pomocniczą w poznawaniu rzeczy. Wobec tego jest rzeczą zrozumiałą, że w związku z przeważającym wpływem nominalizmu stał w Krakowie wielki rozkwit studjów matematycznych i astronomicznych w XV wieku.

Fakt ten umożliwił wszechnicy krakowskiej wykształcenie takiego ucznia, jakim był **Mikołaj Kopernik** (1473—1543), rozpoczynający nową w dziejach ludzkich epokę.

Jeszcze na przejściu z XV do XVI wieku nauczał w Krakowie wybitny nominalista Michał z Wrocławia, którego dzieło p. t.: „Congestum logicum", kilkakrotnie wydawane, powszechnie było na Zachodzie znane i wysoko cenione.

4. Na schyłku XV stulecia zapanowała na krakowskiej wszechnicy w walce z humanizmem reakcja. Odwrócono się od nominalizmu na korzyść tomizmu i skotyzmu (via antiqua).

Mistrz Jan z Głogowy (1430—1507), wielki eklektyk na polu filozofji, opiera swe komentarze do Arystotelesa na bł. Albercie Wielkim i św. Tomaszu z Akwinu, czerpie jednak i z ockhamisty Pawła Nicolettusa Venetusa, a namawia mistrza Mikołaja z Gielczewa do objaśniania dziełka terministy Marsyljusza de Inghen o „Passiones terminorum". Z tomistów godny jest uwagi Jakób z Gostynina (bakałarz 1473, magister 1477), który objaśnia Arystotelesa, Alberta W. o początku duszy, księgę „De determinatione causarum" rabina Dawida, a o św. Tomaszu pisze: „któremu wszystko, cokolwiek umysł ludzki jest zdolnym, zdawało się być wiadomem".

Skotyzm przeważa w murach wszechnicy pod koniec XV stulecia. Krzewił go: Michał Twaróg z Bystrzykowa, syn chłopa wielkopolskiego, eklektyk i kompilator. Stopień magistra zdobył na uniwersytecie paryskim, w Krakowie dysputowało z nim 30 mistrzów przez półtora dnia w zawiłej kwestji Scotusa (r. 1485).

Doktorat teologji uzyskał w Paryżu, stąd zwano go Michał „paryski“. Zaczął uczyć w Krakowie w r. 1485. Wyjaśniał Arystotelesa i traktaty Piotra Hiszpana, a wszystko „ad intentionem Scoti“ (podług myśli Skota). Rektorem był w 1513 i 1514. Umarł 1520. — Uczeń jego Jan ze Stobnicy ogłosił komentarze swego mistrza do Arystotelesa: „Quaestiones veteris et novae logicae ad intentionem doctoris Scoti“. Magistrem został w 1498. Pisał jak mistrz przeciw nominalizmowi za realizmem ale w duchu Scotusa. Dla humanizmu był dosyć przystępny. Napisał: „De praedicationibus abstractorum“ (1505), „Introductio in doctrinam Doctoris subtilis in gymnasio Cracoviensi congesta“ (1508), „Parvulus philosophiae naturalis“ (1507, skrót kosmologji skotystycznej, używany na uniwersytecie krakowskim, a znany i zagranicą), „Generalis doctrina de modis significandi gramaticalibus“ (1517), „In moralem disciplinam introductio“ (1511), „Summa Alberti Magni de anima“, komentarz do Breviloquium św. Bonawentury, napisany już w celi zakonnej, bo Jan ze Stobnicy „ex professore monachus est factus“ [1]).

Prace tomistów i skotystów tego czasu jako przedstawicieli philosophiae realis (t. j. zajmującej się rzeczowo badaniem tajników życia i świata) w przeciwieństwie do nominalistów jako przedstawicieli, skłaniających się do sceptycyzmu, philosophiae sermocinalis (t. j. zajmującej się raczej gimnastyką logiczną umysłów, igraszką terminów) świadczą o głębszem zrozumieniu zarówno wartości duchowej osobowości ludzkiej, jakoteż roli, jaką odgrywa czynnik woli w kształtowaniu się tej osobowości. Wogóle ówcześni mistrzowie polscy mogą stanąć śmiało obok współczesnych filozofów europejskich. Ten spóźniony rozkwit scholastycznego realizmu odniósł w Krakowie zwycięstwo nad wdzierającym się w mury uniwersyteckie humanizmem.

OKRES DRUGI.

HUMANIZM CZYLI ODRODZENIE.

1. Odrodzenie nauk starożytnych czyli humanizm wypełnia drugi okres dziejów filozoficznej myśli w Polsce. Humanizm wyparty prawie z murów uniwersytetu krakowskiego, znalazł schronienie i korzystne

---

[1]) Por. Ks. K. Michalski: Michał z Bystrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele skotyzmu w Polsce (w „Archiwum Komisji, t. I. (1915), str. 21—80).

warunki rozwoju gdzieindziej, a mianowicie na królewskim dworze Jagiellonów, wśród licznych duchownych i świeckich dostojników i polityków, wreszcie w budzącej się do życia narodowej literaturze.

Wkroczył humanizm do Polski w ostatnich dziesiątkach XV stulecia. Początek jego wpływów łączy się zwykle z postacią Włocha Filipa Buonacorsi (1437—1496), Kallimachem przezwanego. Atoli już jego przyjaciel i protektor, sławny arcybiskup lwowski Grzegorz z Sanoka (1403—1477) był stanowczym przeciwnikiem scholastyki, jej dialektykę określał jako marzenia na jawie (vigilantium somnia), zalecał natomiast dokładniejszą znajomość filozofji greckiej z jednej, a badanie przyrody z pomocą doświadczenia z drugiej strony. Jeżeli się zważy, że Grzegorz z Sanoka był rówieśnikiem Mikołaja z Kuzy (1401—1464), uchodzącego powszechnie za pierwszego zwiastuna nowożytnych w zakresie filozoficznego myślenia dążności, wypadnie przyznać, że myśl polska nietylko nie pozostawała w tyle za umysłowym ruchem Zachodu, przygotowującym nową epokę, ale przeciwnie kroczyła w pierwszych jego szeregach.

2. Humanistami, którzy usiłowali utorować na schyłku XV w. nowemu kierunkowi wstęp do uniwersytetu, byli Aesticampianus, Stanisław z Krakowa, Piotr z Krakowa, Jan Ursinus, Mikołaj Mościcki, Adam Tobolski, wreszcie najwybitniejszy ze wszystkich Wojciech z Brudzewa, głośny nauczyciel Kopernika. Z późniejszych uniwersyteckich humanistów wymienić jeszcze należy Szymona Maryckiego, nauczyciela Jana Kochanowskiego, wreszcie eklektyków Jakóba Górskiego (1525—1585) i Adama Burskiego († 1627). Były to jednak wszystko umysły zbyt mało samodzielne, zanadto w obce zapatrzone wzory i chwiejne, aby zdołały zatamować coraz potężniej wśród mistrzów jagiellońskiej szkoły wzbierający prąd wstecz sięgający, który, mając oparcie o takich olbrzymów myśli średniowiecznej jak Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Duns Skot, doprowadził w końcu do nawrotu krakowskiej filozofji uniwersyteckiej na stanowisko XIII wieku.

Ostatnim z grona krakowskich profesorów wieku XVI i XVII, który na niwie filozofji w Polsce trwałe położył zasługi, był **Sebastjan Petrycy** († 1626), profesor filozofji, potem medycyny na uniwersytecie krakowskim, tłumacz niektórych dzieł Arystotelesa na polskie, jeden z pierwszych piszących rzeczy filozoficzne w mowie ojczystej, ważny i zasłużony także z tego powodu, że myśli Arystotelesa z zakresu etyki dalej rozwijając, doszedł aż do sformu-

łowania dwóch zasadniczych w etyce stanowisk, t. j. utylitaryzmu i intuicjonizmu, których-to stanowisk uzasadnianie odgrywało najważniejszą rolę w badaniach etycznych XVII i XVIII w. [1]).

Do tekstu Arystotelesa załącza komentarz („przydatki i przestrogi"), w którym podaje zastosowania do obyczajów i urządzeń polskich. W „Ekonomice" (Kraków 1618) poucza: „Gospodarz jako się obchodzić ma z żoną, z dziećmi, z czeladzią, z majętnością". W „Polityce" rozprawia o rządzie, własności, wolności, sejmie, wojsku, wojnie, skarbie, przymierzu, wychowaniu. Jest zwolennikiem umiarkowanej monarchji, broni praw Kościoła. Na nagrobku napisano mu słusznie: „Regno, urbi, omnibus, scripto, exemplo, praecepto, prodesse studui".

3. Humanizm, wypędzony z krakowskiego uniwersytetu, uzyskał szeroki i głęboko sięgający wpływ na politykę i wogóle na zbiorowy charakter narodu polskiego. Wpływ ten oddziałał tak na ustrój Rzeczypospolitej, jak i na literaturę i na życie polsko-szlacheckiego społeczeństwa. Oto niektóre filozoficzne pomysły, powstałe pod wpływem humanizmu, a dotyczące tak zagadnień polityki, jakoteż celów i zadań życia ludzkiego wogóle:

W dziedzinie filozofji państwa objawił się w Polsce wpływ humanizmu bardzo wcześnie. Największy i najgenialniejszy humanista-polityk, Mikołaj Macchiavelli, liczył zaledwie lat ośm, gdy w Polsce wystąpił **Jan Ostroróg** (1438—1501) ze swojem „Monumentum pro reipublicae ordinatione", napisanem około roku 1477. Pomysły humanistyczne, dotyczące rządu i państwa, zarysowują się tutaj niezrównanie jasno i świetnie. Obejmują one zarówno sprawy społeczne, jak i urządzenie całej maszyny rządowej. Dobrze zagospodarowany skarb i wojsko karne, oparte na zasadach powszechnej służby, oto podstawy siły państwowej. Ideałem Ostroroga jest narodowa monarchja, od władz kościelnych zupełnie niezależna, ale duchem chrześcijańskim pomimo tego natchniona. Jak się z tego okazuje, ideały Ostroroga odbiegają daleko od ideałów średniowiecznych. Jako środek zaś do ich urzeczywistnienia, wskazuje on dobre prawodawstwo. Przez odpowiednie ustawodawcze reformy można, w jego przekonaniu, dojść do dobrze urządzonego państwa.

Najstarsze w Europie pomysły, pochodzące jeszcze z końca XV i z początków XVI wieku, a dotyczące reform państwowych

[1]) Por. Dr. Wiktor Wąsik: „Sebastjan Petrycy z Pilzna i jego epoka", Warszawa 1923 i „Studja nad scholjami do etyki Nikomachejskiej", Warszawa 1924.

i społecznych w duchu nowożytnym, mają za autorów Jana Ostroroga, Mikołaja Macchiavellego i Tomasza Morusa. Każdy z nich wyobraża odrębny typ reformatora. Ostroróg, jako drogę do reformy, wskazuje mądre ustawy, Macchiavelli odpowiednią politykę na wewnątrz i na zewnątrz, Tomasz Morus zaś domaga się zupełnego przeobrażenia całego życia i ustroju gospodarczo-społecznego. Polski najstarszy typ reformatora odpowiada wiernie duchowi, w jakim dokonywał się rozwój całego naszego życia narodowego.

Obok Ostroroga drugim wielkim myślicielem polskim, który zagadnienia państwowe i społeczne za przedmiot rozmyślań sobie obrał, a któremu na tem polu należy się pierwszorzędne w literaturze światowej stanowisko, jest **Andrzej Frycz Modrzewski** (1503—1572). W traktacie „de republica emandanda“ (o poprawie Rzeczypospolitej) rzucił Modrzewski szereg pomysłów, wykraczających daleko za ramy XVI stulecia. Ujął dzieło w cztery księgi: I o obyczajach, II o prawach, III o wojnie, IV o kościele. Równość wobec prawa dla wszystkich, odpowiedzialność panującego i rządu wobec narodu, opieka nad społecznie słabszymi i uciśnionymi, silny nacisk położony na stronę obyczajową, moralną i oświatową życia społecznego, to wszystko są poglądy, znamionujące myśliciela bardziej nowożytnego, znacznie dalej w przyszłość zapatrzonego od wielu obcych a współczesnych pisarzy. Ani Bodin, ani Althusius, ani Gentilis (włoski prawnik, prof. w Oxfordzie, zmarł 1611 r.) pod względem szerokości widnokręgu o palmę pierwszeństwa z Modrzewskim ubiegać się nie mogą. Wszyscy oni są humanistami, wszyscy wzorów w klasycznej szukają starożytności, atoli Modrzewski jest z nich wszystkich najbardziej postępowy, najwięcej do ideałów XIX, a nawet XX stulecia zbliżony. Co mu zaś za szczególną poczytać należy zasługę, to okoliczność, że dzieło jego nie ma cech wyłącznie teoretycznego, oderwanego rozumowania, lecz jest z życiem, ze stosunkami i z potrzebami własnego narodu i państwa ściśle związane. Należy to właśnie do wybitnych właściwości myśli polskiej, że ona najchętniej czerpie podniety z podłoża rzeczywistości, że stosunki własnego narodu, umiłowanie ojczystego dobra służą jej za punkt wyjścia do roztaczania szerokich widnokręgów, do snucia wątków myśli głęboko filozoficznych, ogólno-ludzkie posiadające znaczenie.

Trudno pominąć milczeniem Stanisława Orzechowskiego (1513—1566), który może jeden w Europie ówczesnej domaga się w swej „Oratio Reipublicae Polonae“ polepszenia bytu włościan, a nałożenia podatków i na szlachtę. — Łukasz Górni-

cki (1527—1603) w „Rozmowie Polaka z Włochem“ i w „Drodze do zupełnej wolności“ karci swawolę szlachty, wadliwość sądownictwa, domaga się sejmu, wojska, powszechnego podatku, silnego rządu królewskiego. — Ks. Piotr Skarga T. J. (1536—1612) w swych „Kazaniach sejmowych“ zdradza niezrównaną miłość Ojczyzny i troskę o jej dobro. O tych wszystkich „pisarzach politycznych XVI wieku“ tak się wyraża Stan. Tarnowski (II, 458):

„Sumienie i honor są u nich żywe i czynne: uczucie odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi za postępek zły jest podstawą ich moralności, która wyszła widocznie z chrześcijańskiej szkoły, i prawidła jej zatrzymała stale i mocno. Stąd w jakimkolwiek stosunku wewnętrznym czy postronnym oni zawsze wskażą trafnie i pewnie, co się godzi, a co nie. Pod tym względem pojęcia ich są bardzo wyrobione, bardzo stałe i bardzo szlachetne. Żaden z nich nie przypuści nigdy, iżby rzecz sama w sobie zła miała być dozwolona dlatego, że Rzeczypospolitej korzystna: nie godzi się na sąsiada napadać, ziemi mu zabierać, jego poddanym swoje panowanie narzucać; nie godzi się zaczepki szukać ani dawać; wojnę usprawiedliwia tylko słuszna sprawa i własna obrona, nie korzyść i łatwa sposobność. Sposób, w jaki wszyscy każą lub radzą obchodzić się z nieprzyjacielem zwyciężonym, dowodzi znowu, że jest w nich chrześcijańskie miłosierdzie i rycerska wspaniałość. Dotrzymanie słowa, warunków czy terminu podpisanego układu, poszanowanie traktatów, świętość wiary publicznej, to są rzeczy, które w ich przekonaniu rozumieją się same przez się i nie potrzebują dowodzenia.

Ten sam zmysł moralny w stosunkach i sprawach wewnętrznych. Na wszelkie w nich zło powstają wszyscy zgodnie: na zbytki, rozpusty, gwałty i grabieże; na sprawiedliwość leniwą i stronniczą, wszyscy stają w obronie słabszego przeciw mocniejszemu... To dowodzi, że są moralnie nie tylko zdrowi ale szlachetni, nieraz wzniośli... Każdy z nich z osobna może znaleźć we Francji, Włoszech lub Anglji równych sobie i wyższych, ale jako zastęp, jako suma, jako grupa pisarzy politycznych z pewnością nie potrzebują się wstydzić współczesnych Anglików, Francuzów, czy Włochów“.

4. Należy się też wzmianka pisarzowi, który sam wprawdzie za filozofa się nie uważał, był sobie bowiem zwykłym szlachcicem, a mądrość czerpał głównie nie z ksiąg, lecz z życia. Atoli właśnie dlatego pozostawił nam w dziełach swoich zarys rodzimej polsko-szlacheckiej filozofji życia. Jest nim Mikołaj Rej z Nagłowic (1504–1569). Był to nieuk, a właściwie samouk. Temu jednak zawdzięcza Rej, że nie uległ przemożnym wpływom scholastycznym, że zachował niezrównany dar spostrzegawczy, zmysł odczuwający przyrodę, rzeczywistość, wogóle wszelkie realnego życia stosunki. Jeśli cechą charakterystyczną myśli nowożytnej jest zwrot do rzeczywistości, jest czerpanie nowej nad wyraz obfitej treści z przyrody i z rzeczywistego życia, to pomimo średniowiecznych

Reja na przyrodę i na budowę wszechświata poglądów, należy go zaliczyć do nowożytnych myślicieli.

Mickiewicz porównywał Reja z młodszym od niego o lat blisko 30 Montaignem. Porównanie to jest niewątpliwie pod pewnemi względami słuszne, wszak obom wspólny jest wielki dar spostrzegawczy, tudzież silnie rozbudzony interes dla realnego życia. Montaigne posiadał jednakże wybitną skłonność do sceptycyzmu, tej zaś Rej nie miał. Obaj wyrażają natomiast świetnie nastrój duszy polskiej z jednej, duszy francuskiej z drugiej strony w XVI stuleciu. „Rej — jak pisze Mickiewicz — rozwija nam przed oczyma cały obraz życia w Polsce. Co powstało tutaj słowiańskiego, to widzi się w zakresie rodziny, w obyczajach, w nałogach, cnotach domowych; co właściwie jest polskie, występuje na jaw w sprawach publicznych, w stosunkach obywatela z krajem; co nakoniec można nazwać powszechnem, europejskiem, tego wizerunek mamy w wyobrażeniach religijnych i społecznych". Między etyką Reja a Montaigne'a zachodzą wielkie różnice. Rej w poglądach na życie, jego zadania i obowiązki, staje na stanowisku chrześcijańskiem, a choć nie gardzi rozkoszami i pożytkami życia, ma przecież także wyższe cele na względzie; Montaigne, oprócz ubiegania się za osobistemi korzyściami i za wygodnem urządzeniem sobie życia, innych celów nie widzi. Rej rozprawia szeroko o obowiązkach obywatelskich, Montaigne bierze je bardzo lekko, zbyt one jego sumienia nie obciążają. Uwydatnia się w ich poglądach doskonale różnica, zachodząca w owych czasach między stanowiskiem w państwie obywatela Polaka, a Francuza.

5. Na zakończenie opisu dorobku myśli polskiej w okresie humanizmu, parę uwag o znaczeniu, jakie dla rozwoju filozoficznej myśli europejskiej posiada Mikołaj Kopernik i jego epokowe dzieło: „De revolutionibus orbium coelestium".

Na przełomowej teorji Kopernika oparli się wszyscy nowocześni astronomowie. Jego myśl główna przeobraziła wszystkie zapatrywania na budowę wszechświata i z tego właśnie względu posiada także nad wyraz doniosłe znaczenie filozoficzne. Pogląd, jakoby ziemia stanowiła środek wszechświata, koło którego wszystko się grupuje i dla którego wszystko istnieje, pod wpływem nauki Kopernika runął i w gruzy się rozsypał, jego miejsce zaś zajął pomysł znany wprawdzie już starożytnym, ale w późniejszych wiekach w zupełności zapomniany, pomysł, który w dalszem rozwinięciu musiał doprowadzić do uznania niezmierzoności wszechświata, a ziemi i jej mieszkańcom całkiem odmienne od dawniejszego wyznaczył stanowisko. Atoli nietylko treść nauki Kopernika, w wyższym jeszcze stopniu jego metoda przygotowała wejście nowożytnej filozofji na nowe tory.

Myśl starożytna i średniowieczna posługiwała się tak w naukowych jak w filozoficznych dociekaniach doświadczeniem samorzutnem, opartem na wierze w przedmiotową wartość doznawanych wrażeń zmysłowych oraz na dialektycznem rozumowaniu z pojęć oderwanych. Kopernik był wprawdzie przedewszystkiem filozofem; wpadł na swoją teorję heljocentryczną z dostrzeżenia sprzeczności logicznych w teorji Ptolemeusza („ratione"), atoli pomysł swój starał się udowodnić doświadczeniem („postea quidem sensu"), poprawianem i uzupełnianem rozumowaniem rachunkowem, czyli, mówiąc innemi słowy, metodą ba-

dawczą. Postawił nasamprzód hipotezę, którą usiłował zamienić w tezę[1]. Miał on odwagę rzucić całemu światu wyzwanie. Wbrew wiekowym tradycjom, wbrew pozornej oczywistości codziennego doświadczenia, więcej własnym zaufał dociekaniom i obliczeniom, a przekonawszy się, że jego nauka wyjaśnianie zjawisk ogromnie upraszcza, a nadto umożliwia ich przewidywanie, uznał ją za prawdziwszą, czyli rzeczywistości lepiej odpowiadającą od wszystkich dawniejszych.

OKRES TRZECI.

WZNOWIONA SCHOLASTYKA.

Lit.: Ks. Stan. Załęski T. J.: Jezuici w Polsce, t. III, część II, str. 1055: Udział Jezuitów w ruchu naukowo-umysłowym XVIII wieku w Polsce, str. 1099: Jezuici teolodzy, apologeci i filozofowie, Lwów 1902; i t. V, cz. I, str. 62: Ex-Jezuici w Koronie i Litwie, Kraków 1906.

1. Dalszy trzeci okres w dziejowym rozwoju filozoficznej myśli polskiej (wiek XVII i XVIII), rozpoczął się pod wpływem reformacji. Ruch reformacyjny nie przyniósł Polsce pożytku. Oderwał on tak świetnie pod wpływem humanizmu rozkwitającą myśl polską od rzeczywistości, od rzetelnej, na badawczem doświadczeniu opartej nauki, od niezależnej filozofji, a skierował ją zbytnio, nadmiernie ku zagadnieniom teologicznym, a więc najbardziej oderwanym, nie nadającym się do innego rozstrzygania, jeno w drodze ostatecznych a na powadze opartych orzeczeń. Burzycielską i rozkładową pracę rozpoczął wpływ Lutra, prowadził dalej wpływ Kalwina, aż wreszcie przyszedł Faustus Socyn z Florencji i dokonał reszty, doprowadzając myśl polską do stanu zupełnej anarchji. Prace polskich Arjanów zawierają liczne na to dowody, ile znakomitych polskich umysłów zmarnowało się w zaciekłych walkach teologicznych[2].

2. Katolicyzm, zwyciężając, nadał polskiej umysłowości w jednym przynajmniej kierunku, tj. w kierunku religijnym, większą spoistość, a na polu naukowo-filozoficznem spowodował zwrot ku scholastyce, odradzającej się wówczas wspaniale w Belgji, we Włoszech i w Hiszpanji. Tak zwany okres jezuicko-scholastyczny uważany jest za należący do najbardziej jałowych. Niesłusznie jednak niektórzy historycy, poszukując poza ciągłemi wojnami, poza „Poto-

---

1) Por. L. Birkenmajer: „Filozoficzne podłoże odkrycia Kopernika" (w Archiwum Komisji do badania historji filozofji w Polsce, t. I, cz. II, str. 265 i 271) — tudzież w „M. Kopernik jako uczony, twórca i obywatel", Kraków 1923, str. 77 nn.

2) O filozofji Arjanów w Polsce, zob. Ludwik Chmaj: „Wolzogen przeciw Descartesowi" (w „Archiwum Komisji", t. I, cz. I, 81—132).

pem“, przyczyn tego zastoju, wybrali sobie zakon Jezuitów za kozła ofiarnego. Przeciwnie w ruchu reformacyjnym, który opanował Polskę w wieku XVII, a na którego czele kroczyła ówczesna krakowska wszechnica, wyobrażają Jezuici czynnik jeszcze do pewnego stopnia postępowy, uwzględniający przynajmniej humanistyczne nabytki[1]). Wydał też zakon Jezuitów jedynych w tym okresie najwybitniejszych myślicieli, takich jak Marcin Śmiglecki († 1619), którego logika (Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, Ingolstadii 1618) jeszcze w XIX wieku była w Anglji w powszechnem użyciu, jak Aleksander Olizarowski, którego dzieło „De politica hominum societate, wydane w r. 1651, zaliczyć należy do cenniejszych płodów filozoficzno-politycznej myśli XVII stulecia, jak wreszcie Adam Kochański († 1700), jeden ze znakomitych filozofów-matematyków swojego czasu, którego taki Leibniz w wielkiem miał poważaniu.

Inni mniej wybitni przedstawiciele z zakonu Jezuitów, znają również nie tylko scholastykę odrodzoną Zachodu (Suareza, Bellarmina, Toleta, Arriagę, Hurtadę, różnych współczesnych tomistów i skotystów, np. Mastrjusza), lecz także i filozofję nowożytną, zwłasza Kartezjusza, Malebranche'a, Spinozę, Locke'a i innych, których teorje zbijają. Do ich liczby należą: a) w wieku XVII Załuski Łukasz (Compendium totius philosophiae, Vilnae 1640), Młodzianowski Tomasz (Praelectiones metaphysicae et logicae, Gedani — Gdańsk 1671), — Tylkowski Wojciech (Philosophia curiosa, Cracoviae 1669), — Morawski Jan (Totius philosophiae principia, Posnaniae 1660), — Krasnodębski Adam (Philosophia Aristotelis explicata, Varsaviae 1678), — Szczaniecki Stefan (Fragmenta philosophiae universae, Calisii 1694). — b) w wieku XVIII: Gengell Jerzy (Gradus ad atheismum, Brunsbergae 1717; za dziesiąty stopień ateizmu uważa zwątpienie Kartezjusza), — Miaskowski Adrjan (Introductio in universam Aristotelis philosophiam, Sandomiriae 1720), — Podlesiecki Aleksander (Compendium philosophiae Aristotelicae, Sandomiriae 1731), — Rudzki Andrzej (Aristotelica philosophia quaestionibus eruditis ac notis sententiarum illustrata, Lublini 1750), — Dobszewicz Benedykt (Praelectiones logicae, Vilnae 1761), Ostrowski Kazimierz (Controversiae in tractatibus philosophicis, Sandomiriae 1719), — Kowalski Jan (Rozmowa o filozofji, Lwów 1747, przeciw Kartezjanom i Philosophia peripatetica, Leopoli 1749), — Skorulski Antoni, ostatni Rektor jezuickiej Akademji wileńskiej (Commentariolum philosophiae, Vilnae 1755), — Benisławski Jan, ostatni profesor filozofji w tejże Akademji (Institutiones logicae seu brevis tractatus de cultura ingenii, Vilnae 1774). Już z samych miejsc wydań tych dzieł widać, że w ówczesnej Polsce filozofja nie była w poniewierce.

Z autorów niejezuickich godni są wzmianki: Keckermann Bartłomiej, profesor filozofji w Gdańsku (Systema logicae, Hanoviae 1600), — Samuel

[1]) Wystarczy przypomnieć fakt, iluto członków z Piramowiczem (sekretarzem i duszą Komisji) na czele weszło w skład Komisji Edukacyjnej. Por. Leopolita: Jezuici a reformy szkolne Konarskiego i Komisji Edukacji Narodowej (Przegl. powsz., styczeń 1924).

z Lublina, dominikanin (In universam Aristotelis logicam, Coloniae 1620), — Korona Marek, franciszkanin (Logika pełna makaronizmów, ale ważna ze względu na próbę spolszczenia terminów łacińskich, Lwów 1644), — Makowski Szymon, profesor w Akademji krakowskiej (Cursus philosophicus, Cracoviae 1679), — Januszowski Ferdynand, dominikanin (Summa philosophica, Cracoviae 1692), — Bodocki Wawrzyniec (Disputatio de natura, obiecto et fine logicae, Rostock 1640), — Schelgvivius Samuel, Ślązak, profesor w Akademji wittenberskiej, a potem w Toruniu (Idea Metaphysicae, Wittenbergae 1670, Idea Pneumaticae, Thorunii 1672, Idea Logicae, Thorunii 1673), — Stęplowski Kazimierz, prof. teologji na Akademji krakowskiej (Logica incipientium, Cracoviae 1753), — Radliński Jakób, prof. teologji w Krakowie (Fundamenta scientiarum, Cracoviae 1753, rodzaj słownika filozoficznego). Z niepolaków zasługują na wzmiankę Magni Walerjan, kapucyn, anty-arystotelik († 1661) [1]).

3. Cały ten okres nie jest jeszcze dostatecznie zbadany, a w każdym razie jest zbyt krzywdząco oceniony. Prof. Władysław Tatarkiewicz, który badał świeżo zbiór rękopisów scholastycznych z tego okresu, znajdujący się w wileńskiej Bibljotece Uniwersyteckiej, pisze, że wszystko co zostało ogłoszone drukiem, jest bardzo drobne w porównaniu z ogromnym materjałem rękopiśmiennym, zebranym w wileńskiej Bibljotece [2]). Są tam kursa filozoficzne, sprowadzone z Zachodu, są i rękopisy swojskie, nie tylko jezuickie, lecz także i dominikańskie, franciszkańskie, trynitarskie. (Spis tych autorów podaje Tatarkiewicz na str. 40—42). Każdy bowiem zakon miał swoje studja filozoficzne i teologiczne i używał odpowiednich podręczników do „logiki, fizyki, metafizyki i etyki". Rękopisy wileńskie są materjałem do późnej scholastyki, ale zato do najlepszej późnej scholastyki w Polsce. „W czasach, gdy skutecznie rewiduje się sąd o wczesnej scholastyce, może warto sprawdzić też sąd o późnej. Zbiór rękopisów wileńskich daje ku temu sposobność najlepszą". (Prof. Tatarkiewicz, str. 10). Miarą oceny wartości filozofji tego okresu nie mogą być wyrwane z dzieł poszczególne dziwaczne przykłady, czy napuszyste zwroty, tem mniej brak ślepego pochwalania nowożytnej filozofji (co jest wskaźnikiem potępienia tej późnej scholastyki u Struvego i jego naśladowców), lecz raczej rzeczowa głębia roztrząsanych wieczystych zagadnień. Znać na autorach z drugiej połowy XVIII wieku wpływy nowoczesnej filozofji, niekoniecznie najszczęśliwsze. Zyskiwała fizyka i wogóle nauki doświadczalne, traciła logika i me-

---

1) Pisał o nim Ks. Franciszek Gabryl, w Archiwum Komisji do badania hist. fil. w Polsce. t. I, cz. I. 1915, str. 133—168. Pojęcia filozoficzne naszych scholastyków z XVIII wieku (Aten. kapł. 1913 r.).

2) Por. Wład. Tatarkiewcz: Materjały do dziejów nauczania filozofji na Litwie (w Archiwum Komisji do badania hist. fil. w Polsce, t. II, cz. II (1926), str. 1—42).

tafizyka czyli prawdziwa filozofja. Następny okres przyniósł zwrot do nauk przyrodniczych, ale też krzewił w narodzie niechęć do zagadnień metafizycznych. Najlepszym tego dowodem fakt, że nawet po wznowieniu uniwersytetu wileńskiego, przez lat dwanaście, nie wykładano tam wcale logiki, a metafizyka pojawiła się dopiero w r. 1803/4. Scholastyka usunięta z murów uniwersyteckich była jednak wykładana dalej w prywatnych uczelniach zakonnych.

OKRES CZWARTY.

WIEK OŚWIECENIA.

Lit.: Smoleński Władysław: Przewrót umysłowy w Polsce w wieku XVIII, Warszawa 1923. — Wojciechowski Konstanty: Wiek Oświecenia, Lwów-Warszawa-Kraków, 1926. — Smolarski Mieczysław: Studja nad Wolterem w Polsce, Lwów 1918.

1. Na wstępie czwartego okresu, spotykamy się ze świetlaną postacią Stanisława Konarskiego (1700—1773), ze Zgromadzenia XX. Pijarów. Około r. 1740 wystąpił on z pomysłem nowych typów szkolnych, przedtem w Polsce nieznanych. Równocześnie zaś dokonał zwrotu do myśli nowożytnej. Sam Konarski nie stworzył nic pozytywnego w filozofji, powstawał jednak przeciw polskiej scholastyce, zwłaszcza przeciw jej dziwactwom w niektórych zagadnieniach i w stylu, a skierowywał umysły polskie ku źródłom, z których już w okresie humanizmu tyle życiodajnego zaczerpnęły światła, to jest do badań przyrodniczych i niezależnych filozoficznych rozważań.

Z dynastją saską dostały się do Polski wpływy niemieckie, głównie wpływ Leibniza i Wolffa. Przyboczny lekarz Augusta III Mitzler de Kolof, jakkolwiek Niemiec z rodu, przywiązawszy się do Polski, starał się usilnie o rozkrzewienie nowożytnej nauki i oświaty w przybranej ojczyźnie. Światły biskup Andrzej Załuski wysyłał zdolniejszą młodzież zagranicę, aby kształciła się tam w matematyce, w naukach przyrodniczych, aby z nowszą zaznajamiała się filozofją. Jego to staraniom i ofiarności zawdzięcza Polska takich mężów jak Antoni Wiszniewski (1718—1774), pijar, uczeń, towarzysz i pomocnik Konarskiego, jak Marcin Świątkowski († 1790), uczeń Wolffa, próbujący na skostniałym krakowskim uniwersytecie po raz pierwszy nowożytną zaszczepić filozofję. Biskup Załuski nosił się nawet z myślą sprowadzenia filozofa Wolffa do Krakowa, gdy go rząd pruski z Halle usunął.

W tych samych czasach zaczęto w Polsce coraz żywiej zajmować się naukami ścisłemi i przyrodniczemi. Na tem polu położył zasługi zakon Jezuitów. Współzawodnicząc z Pijarami zrozumieli Jezuici potrzebę odrodzenia i podniesienia poziomu własnych szkół przez wprowadzenie do nich współczesnej wiedzy ścisłej. Przy wileńskim więc uniwersytecie powstaje pierwsze na ziemiach polskich astronomiczne obserwatorjum, którego założycielem był X. Odlanicki Poczobut, w Poznaniu zaś powstaje pierwszy fizykalny gabinet. Najwybitniejszym przedstawicielem wiedzy ścisłej na ziemiach polskich w połowie XVIII wieku był Józef Rogaliński, sławny nauczyciel fizyki w kolegjum jezuickiem w Poznaniu i autor czterotomowego, a w języku polskim wogóle pierwszego wykładu fizyki, dzieła na owe czasy znakomitego, przynoszącego chlubę nauce polskiej. We wstępie rozwija tam i uzasadnia Rogaliński własne filozoficzne i naukowe stanowisko, odpowiadające stanowisku, zajętemu przez Newtona. Naukowy pozytywizm, wyzwolenie wiedzy badawczej z pod wszelkiej zależności od metafizycznych spekulacyj, oto przewodnie myśli Rogalińskiego. Wpływowi jego wykładów zawdzięcza Polska jednego ze swoich najznakomitszych uczonych i myślicieli — Jana Śniadeckiego.

Wpływ umysłowości niemieckiej przeważał w Polsce aż do wstąpienia na tron króla Stanisława Augusta. Nawet i później jeszcze, bo w r. 1769 wyszła logika Kazimierza Narbutta, duchem filozofji Leibniza i Wolffa natchniona, która paru doczekała się wydań.

2. Stanowczy przełom nastąpił dopiero w r. 1773 po zniesieniu zakonu Jezuitów, a z powołaniem do życia Komisji Edukacyjnej. Od tego czasu najsilniejsze na Polskę oddziaływanie pochodzi od umysłowości francuskiej.

Szerzył się wprawdzie już przedtem wpływ francuski z dworu Stanisława Leszczyńskiego, księcia lotaryńskiego, który oddawał się także rozmyślaniom filozoficznym i pisał pod przybranem nazwiskiem „filozofa dobroczynnego“. W płodach jego pióra uzyskuje wyraz godny uwagi kierunek myśli, t. j. dążność do pogodzenia stanowiska doświadczalno-badawczego, tudzież nowszej filozofji z chrześcijaństwem i z nauką Kościoła katolickiego. We Francji prowadzono naówczas jawną lub ukrytą walkę z Kościołem i z chrześcijaństwem, a z polskich pisarzy uznawał już Leszczyński zarówno możność, jak i potrzebę zespolenia się i wzajemnego przenikania nowożytnej nauki i chrześcijańskiego poglądu na świat.

Skoro Komisja Edukacyjna objęła w zarząd szkolnictwo polskie, usunęła przedewszystkiem ze szkół i z uniwersytetów w zupełności

filozofję scholastyczną. Ponieważ zaś losy dziejowe zbliżyły umysłowość polską onych czasów najbardziej do umysłowości francuskiej, zwrócono się przeto o pomoc w stronę Francji. Na żądanie Komisji Edukacyjnej napisał głośny filozof francuski Stefan Bonnot de Condillac logikę dla szkół polskich w języku francuskim, wydaną w Paryżu w r. 1780, a przełożoną na polskie dopiero w r. 1802 przez Jana Znoskę p. t.: „Logika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia". Od tego czasu zaczyna się w Polsce panowanie francuskiego sensualizmu i empiryzmu, popierane wpływem myślicieli pokrewnych, takich jak Anglik Jan Locke, jak grupa tak zwanych „encyklopedystów" z Wolterem, Diderotem i d'Alembertem na czele, co spowodowało zachwianie wiary i rozluźnienie obyczajów.

Najświetniejszy wyraz uzyskały te prądy i kierunki filozoficzne w twórczości najgłośniejszego może polskiego pisarza z czasów stanisławowskich Ignacego Krasickiego (1735—1801). Był on stanowczym przeciwnikiem wszelkiego rodzaju przesądów, w swoich zaś filozoficznych i społecznych powieściach krzewił zasady oświeconej filozofji życia, opartej wprawdzie na współczesnych wzorach francuskich, ale wykazującej także silne wpływy tak starożytnych autorów, jakoteż i myśli swojskiej. Pomimo zamiłowania do postępu był Krasicki gorąco przywiązany do narodowych tradycyj. Gdy surowo ganił wady polskiego społeczeństwa, jak gnuśność, kłótliwość, brak miłości ojczyzny, gdy karcił ówczesne wychowanie, gdy napominał: „Bądź raczej cnotliwym nieukiem niż mądrym a bezbożnym", nawołując przytem do odmiany obyczajów, był Krasicki głosicielem nie obcej, nie francuskiej, lecz ojczystej, polskiej filozofji życia.

3. Obok Condillac'a i encyklopedystów, oddziaływał silnie na umysłowość polską w okresie rozbiorów także inny jeszcze myśliciel francuski, Franciszek Quesnay (1694—1774), twórca tak zwanej szkoły fizjokratów.

Przewodnie zasady Quesnay'a, szczególnie w zakresie gospodarczo-społecznym (podkreślanie nawet przesadne wartości rolnictwa), doskonale odpowiadały stosunkom polskim tak, że niektórzy pisarze, jak np. Niemiec Hüppe, wywodzili pochodzenie teoryj fizjokratycznych francuskich z Polski.

Nic więc dziwnego, że skoro po pierwszym rozbiorze Polski zaczęto krzątać się około naprawy Rzeczypospolitej, zwrócono u nas uwagę na pomysły francuskiego myśliciela. Pierwszym, który to uczynił, był X. Antoni Popławski w dziele pod tytułem: „Zbiór

niektórych materji politycznych" (1774). Drugim z rzędu był X. Hieronim Stroynowski: „Nauka prawa przyrodzonego" (1784). Obok tych zaś wymienić należy jako zwolenników Quesnay'a X. Konstantego Bogusławskiego w „Pamiętniku o doskonałem prawodawstwie" (1786); anonima z r. 1789 w „Myślach politycznych dla Polski"; wreszcie jeszcze X. Ładowskiego (1793). Wszyscy oni opierali się na filozofji społecznej fizjokratów, nie rozwinęli jej jednak, ani zastosowali samoistnie. Uczynił to dopiero Hugo Kołłątaj, o którym niżej będzie mowa.

Jako źródło wpływów francuskich wymienić jeszcze należy Jana Jakóba Rousseau'a chociaż oddziałał on w wyższym stopniu na naszą literaturę wychowawczą, aniżeli na filozoficzną [1]).

EPOKA DRUGA.

FILOZOFJA W POLSCE POROZBIOROWEJ.

Z powyższego przedstawienia okazuje się, że rozwój myśli filozoficznej Polski niepodległej przechodził przez cztery okresy: Pierwszy średniowieczny, drugi humanistyczny, trzeci reakcyjno-katolicki, czwarty przynoszący odrodzenie pod wpływem najpierw niemieckim, później francuskim. Z rozbiorami rozpoczęła się nowa epoka dziejów Polski, a z nią także myśl filozoficzna polska wkracza na nowe tory i do wspaniałego zrywa się lotu. Cały ten zaś porozbiorowy dorobek rozpada się na trzy bardzo wyraźnie oddzielające się od siebie okresy. Pierwszy obejmuje czasy od rozbiorów aż do wybuchu powstania listopadowego (1831), w drugim przenosi się praca myśli polskiej przeważnie na obcą ziemię, na zachód. Okres ten sięga aż do czasu skasowania Szkoły Głównej w Warszawie (1869) i prawie równoczesnego przeobrażania obu wszechnic galicyjskich na zakłady narodowe, trzeci wreszcie rozpoczyna się po roku 1870 i trwa aż do naszych czasów.

Pod względem czasu schodzą się te okresy z okresami ogólnoeuropejskiej na niwie filozofji twórczości w wieku XIX i XX, wykazują jednak w treści pewne właściwości, stojące w związku z dziejowemi losami narodu, a sprawiające, że myśl polska w wielkim akordzie twórczości światowej ostatnich stuleci jest tonem rozbrzmiewającym do pewnego stopnia odrębnie, nie stanowi jednak rozdźwięku, ale raczej owego akordu dopełnienie.

---

[1]) Por. Szyjkowski Marjan: Myśl Jana Jakóba Rousseau'a w Polsce XVIII w., Kraków 1913. (Por. Smoleński: Przewrót, 387—393).

OKRES PIERWSZY.

EMPIRYZM I IDEALIZM.

W okresie, który rozpoczyna się w czasie rozbiorów a kończy z wybuchem listopadowego powstania, wyróżnić można dwa główne prądy filozoficznej myśli polskiej. Pierwszy to empiryzm. Rozwija on się głównie pod wpływem myśli francuskiej i szkockiej, posiada zaś także pewne swoiste cechy. Drugim jest idealizm, na którego powstanie wywarła wpływ rozstrzygający filozofja Kanta. Kierunek ten stanowi w ogólno-europejskim ruchu filozoficznym z pierwszych dziesiątków XIX stulecia odrębny trzeci odcień tak zwanego transcendentalnego idealizmu, z których pierwszy jest niemiecki, drugi szwedzki, a trzeci polski.

Pod względem zagadnień to filozofja polska z tego okresu wciągnęła w zakres swoich dociekań i rozważań dwie główne ich grupy. Do pierwszej należą zagadnienia z dziedziny filozofji społecznej, filozofji dziejów i etyki, do drugiej zagadnienia, wchodzące w obręb nauki o poznaniu, logiki i teorji naukowego myślenia.

A) Empiryzm.

1. Rozpoczynając od kierunku empirycznego i od zagadnień do pierwszej zaliczonych grupy, należy w pierwszym rzędzie zwrócić uwagę na dwóch wybitnych myślicieli, na Stanisława Staszica (1755—1826) i na Hugona Kołłątaja (1750—1812).

Stanisław Staszic poruszał zagadnienia filozoficzne zarówno w „Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego“, jakoteż i w „Przestrogach dla Polski“, całość jednak swoich poglądów roztoczył w wielkiem dziele, nad którem pracował lat 40. Wyszło ono w trzech tomach p. t. „Ród ludzki; poema dydaktyczne“. W dziele tem, należącem — pomimo formy mało ponętnej — do najchlubniejszych dorobków filozoficznej myśli polskiej, dopatrzeć się można wpływów czworakich: literatury i filozofji głównie francuskiej z XVIII wieku, nowszej wiedzy przyrodniczej, rozszerzonego widnokręgu geograficznego, etnograficznego i historycznego pod wpływem ówczesnych badań naukowych, wreszcie stanu polskiego społeczeństwa i nieszczęsnych losów ojczyzny [1]). Całość składa się z dwóch części

[1]) Por. Ign. Chrzanowski: „Ród ludzki“ Staszica jako wytwór filozofji wieku oświeconego (w Archiwum Komisji do bad. hist. fil. w Polsce, t. I, cz. 1, str. 169—174). — W. M. Kozłowski: Poglądy filozoficzne Stan. Staszica (w Księdze zbiorowej w 100 rocznicę śmierci), Lublin 1926—1928.

odrębnych. Pierwsza jest to właściwy poemat dydaktyczny, podzielony na ksiąg 18; formą przedstawienia wiersz biały. Część druga składa się z uwag, pisanych prozą. W obu przejawia się zdumiewająca wprost uczoność Staszica.

Wytknął on sobie zadanie, zbliżone do Herdera „Pomysłów do filozofji dziejów". Stanowisko jednak i wyniki Staszica odmienne są od Herderowskich. Wprawdzie obaj zgodni są w przekonaniu, że w dziejach rodu ludzkiego — podobnie jak i w przyrodzie — wszystko dokonywa się na zasadzie warunków naturalnych, według stałych prawideł. Gdy jednak Herder upatruje cel całego dziejowego rozwoju w wykształceniu typu doskonałego człowieka, to Staszic widzi ten cel w panowaniu rozumu i w urzeczywistnieniu powszechnej szczęśliwości.

Wyróżniał on sześć stopni czyli epok w dziejowym rozwoju rodu ludzkiego. Pierwsza epoka to stan zwierzęcej doskonałości i naiwnej niewinności. Druga to życie myśliwskie i pasterskie. Trzecia, życie rolnicze. Czwarta, podboje, rycerstwo i feudalizm. Piąta, monarchje absolutne. Szósta, urządzenia konstytucyjne jako przejście do panowania ludu i do urzeczywistnienia powszechnej, społecznej sprawiedliwości i szczęśliwości. Całość dzieła przedstawia się wprost imponująco. Ktokolwiek wglądnie bliżej w jego treść, musi uchylić czoła przed ogromem wiedzy Staszica, przed jego umysłem niepodległym, a w rozumowaniach wysoce samodzielnym, przed jego niezrównanym darem intuicji i syntezy, wreszcie przed potęgą myśli najszersze obejmującej widnokręgi, a przytem tak przenikliwej. „Ród ludzki" Staszica jest jedną z pierwszych prób zastosowania na szeroką skalę do badań i rozmyślań filozoficzno-społecznych metody porównawczej.

Obfituje też to dzieło w pomysły dziwnie świeże i głębokie. Do takich należy np. pogląd na powstanie rodziny, na rolę, jaką odgrywało uczucie potrzeby w postępach cywilizacji, na feudalizm jako na powszechne w społeczeństwie zjawisko, i wiele jeszcze innych. Szczególnie jednak zajmujące są przepowiednie Staszica, dotyczące przyszłości tak Europy, jak i ludzkiego społeczeństwa wogóle. Wysnuwa on je atoli nie z mistyczno-apokaliptycznych natchnień, lecz posługuje się ściśle naukową metodą. Kierunek przyszłości wskazują mu z jednej strony przeszłość w wielką ujęta syntezę, z drugiej prawa, w jego przekonaniu, powszechne i przyrodzone, a rozwojem ludzkości kierujące. Otóż przyszłość ta przedstawia się według niego tak, że przyjdzie z czasem do dobrowolnego zrzeszania się ludów przy zachowaniu najszerszego samorządu. Najbardziej rozpowszechnioną formą rządu stanie się konstytucyjna dziedziczna monarchja. Słuszną zrobił uwagę Korzon, że jest to idea jagiellońsko-polska, która tu do głosu przychodzi. Łagodzenie a nawet rozwikłanie trudności i przeciwieństw społecznych uważał Staszic za możliwe przez organizację ludu, opartą na zasadach sprawiedliwości, przez pielęgnowanie nauki, szerzenie oświaty, przez unikanie zbytków, a zakładanie domów pracy i przytułku, wreszcie przez przestrzeganie w życiu zarówno prywatnem jak publicznem tych samych przyrodzonych powinności.

Jak się z tego okazuje, to teorja etyczna Staszica opiera się na przekonaniu, że istnieją pewne prawa i powinności pierwotne, wspólne, powszechne, bo z natury świata i człowieka wynikające. Z takich podstaw wysnuwa Staszic przepisy i wskazania moralne, nacechowane wzniosłym duchem obywatelskim i wielką miłością Ojczyzny. Jego ideałem, to najszerzej i najszlachetniej pojęte dobro powszechne. Najświętszym obowiązkiem człowieka jest praca, największą cnotą powiększanie dobra współobywateli.

W poglądach swych na religję i na rolę Kościoła w historji kultury hołduje zasadom wieku oświecenia. Religja objawiona niepotrzebna, Kościół katolicki to jedno wielkie oszustwo. Uznaje Staszic religję, ma mocną wiarę w Boga, ale ta wiara nie jest katolicka, nie jest rozumowa, tylko uczuciowa na wzór herderowskiej (Chrzanowski, 171).

2. Drugim wybitnym myślicielem polskim, który zagadnienia z dziedziny filozofji społecznej i etyki uczynił przedmiotem swoich rozważań, był **Hugo Kołłątaj**. Filozoficzna jego twórczość zawarta jest w dwóch dziełach a mianowicie: 1) Rozbiór krytyczny zasad historji o początku rodu ludzkiego. Napisał to dzieło Kołłątaj w latach między 1795 a 1802. Wydano je zaś dopiero w 30 lat po śmierci autora w Krakowie. 2) Porządek fizyczno-moralny czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka wydobytych z praw wiecznych i koniecznych przyrodzenia. Dzieła tego wyszedł tylko tom pierwszy w Krakowie w r. 1810. W obu tych dziełach przedstawia się Kołłątaj jako umysł bardzo elastyczny a przytem twórczy, pełen nowych i świeżych pomysłów. Odznacza się on darem świetnego ujmowania zagadnień trudnych i zawikłanych. Cechuje go dążenie do obejmowania szerokich widnokręgów myśli, tudzież wielka jasność. Jeżeli filozofja jest dążeniem do jasności, to Kołłątaj niewątpliwie w pełni zasługuje na miano filozofa. Oba jego wyżej wymienione dzieła noszą na sobie wybitne cechy „wieku oświecenia". Przebija się w nich wpływ myśli francuskiej, głównie zaś Rousseau'a, który podziałał na ten wrażliwy umysł silnie i żywo, zawierają one jednak także wiele myśli oryginalnych a posiadających wartość trwałą.

Przedmiotem badań w pierwszem dziele Kołłątaja jest ród ludzki podobnie jak u Staszica. Metoda jednak jego i cel badań są odmienne. Gdy Staszic urobiwszy sobie pojęcie abstrakcyjnego społeczeństwa, starał się przedstawić jego rozwój, przyczem stosował metodę konstrukcyjną, przykładami zaś posługiwał się tylko w celu objaśnienia swoich twierdzeń, to Kołłątaj obrał metodę inną, metodę krytyczno analityczną. Także cele ich badań są odmienne. Staszicowi chodziło o syntezę całkowitą, o nakreślenie linji rozwojowej społeczeństwa aż w przyszłość, natomiast Kołłątajowi nie zależy na syntezie, stara się tylko dociec, jakie to przyczyny popchnęły ludzkość na drogę błędów i przesądów.

W nauce o poznaniu i w metodzie okazuje się Kołłątaj uczniem Condillac'a i Helwecjusza, w poglądach zaś na człowieka i jego stan pierwotny uległ najwidoczniej wpływom Rousseau'a. Można to wywnioskować z jego twierdzenia, że „ludzie nie zaczęli od błędów, lecz z czasem w nie popadli". Stanowiskiem Kołłątaja jest możliwie najczystszy empiryzm i naturalizm, można go też, jak sądzę, z pełną

słusznością uznać za jednego z najwybitniejszych poprzedników późniejszej filozofji pozytywnej. Wynika to jasno z własnych jego słów, gdy pisze, że „im filozofja na wyższym doskonałości stopniu się znajduje, tem ona mniej zatrudnia się około zgadywania początku świata i przestaje jedynie na tem, aby dojść mogła porządku w takim świecie, jaki jest, nie badając, jak i kiedy się zaczął. Układ gatunku jest przedmiotem najdoskonalszej filozofji i nie można go inaczej wyobrazić sobie tylko jako ostatni wypadek doskonałości wszystkich umiejętności fizycznych".

Pozytywizm Kołłątaja zarysowuje się jeszcze dokładniej w jego drugiem dziele p. t. „Porządek fizyczno-moralny" i t. d. „Wystawiając sobie człowieka — pisze w przedmowie — jako jestestwo konieczne z porządkiem fizycznym całego świata, odkrywam naprzód kilka ogniw, które go łączą z tym powszechnym porządkiem. Te ogniwa dają mi dostrzec takie prawa fizyczne, z których wypływają dla człowieka prawa moralne, w niczem nie różniące się od pierwszych, jak tylko przez różnicę stosunków, czyli, że jak z pierwszych wypływać muszą koniecznie skutki fizyczne, tak z drugich następują niezbędne skutki moralne, a doszedłszy do odkrycia tych ważnych prawd, okazuje mi się sama z siebie cała nauka moralna, którą zebrałem pod nazwiskiem porządku fizyczno-moralnego".

Etykę pojmuje Kołłątaj jako rodzaj logiki dla woli. Czem prawidła logiki dla rozumu, tem prawidła etyczne mają być dla woli. W etyce chodzi o wykrycie kierunku mogącego dla całego zachowania się człowieka w życiu posiadać największą wartość. Jak logika badając czynności myśli, wskazuje kierunek i sposoby najbardziej wartościowego myślenia, tak etyka, badając działania i stosunki ludzkie, jako wyniki woli, ma wskazywać kierunek tymże działaniom, ma wykrywać sposoby najbardzej wartościowego ukształtowania się życia i stosunków ludzkich.

Tym, o którego Kołłątaj zaczepił, był założyciel szkoły fizjokratów we Francji Dr. Quesnay. Zasługą tego wielkiego myśliciela pozostanie na zawsze, że pierwszy zaczął rozważać zjawiska życia społecznego, a w szczególności życia ekonomicznego, jako podległe stałym prawom współistnienia i następstwa. Na czele swojego systemu wysunął pojęcie prawa natury czyli „prawa przyrodzonego", jak je nasi nazwali pisarze. Odrzuca jednak jego metafizyczne podłoże, a uznawszy je za prawo przyczynowe rządzące niezmiennie życiem ekonomicznem narodów, usiłuje wysunąć je z przyrodzonego otoczenia człowieka. Otóż na tym punkcie Kołłątaj nawiązuje do poglądów Quesnay'a, ale posuwa się dalej, wysnuwając z prawa przyrodzonego nietylko zasady ekonomicznego współżycia, ale całą filozofję społeczną i moralną.

Istnieją, według niego, ogniwa łączące człowieka z powszechnym porządkiem fizycznym. Ogniwa te są konieczne i nieodmienne, z koniecznością prowadzą też do życia społecznego i do porządku moralnego, bez którego społeczności wcaleby nie było. Tak rozszerza się porządek fizyczny i przeobraża w życiu społecznem w porządek fizyczno-moralny, zaś prawo przyrodzone przybiera postać prawa społeczno-moralnego, wyrastającego jednak z koniecznością z powszechnego łona porządku fizycznego. Społeczeństwo nie jest samą tylko fizycznością, nie jest też zbiorem jednostek umową tylko złączonych, społeczeństwo jest zespołem koniecznym, jest organizmem fizyczno-moralnym, jest istnością moralną, bez moralności bowiem byłoby fizycznie niemożliwe. Tak przedstawia się w najogólniejszym zarysie teorja etyczno-społeczna Kołłątaja. Ze Staszicem ma on to wspólne, że obaj uznają społeczeństwo i naród za coś przyrodzonego i koniecznego, bez czego jed-

nostka tak samo żyćby nie mogła, jak bez powietrza. Wynikło z tego u obu wysunięcie na pierwszy plan interesu powszechnego czyli interesu narodowo-społecznego, a zepchnięcie na plan dalszy wszelkich interesów osobistych i klasowych, dalej żądanie pracy dla powszechnego oświecania się i uszczęśliwiania. Etyka osobista im nie wystarcza, domagają się więc etyki narodowej i społecznej. Drogą do tego najodpowiedniejszą, ba jedynie możliwą, wydaje im się narodowe wychowanie. Kładą więc obaj największy nacisk na reformę wychowania. Tą drogą należy wprowadzić w organizm narodu nową etykę i tak go odradzać. Takie są ich hasła. Staszic więc i Kołłątaj pozostawili nam w spuściźnie filozoficznie ujęty ideał narodowego odrodzenia, na tem też polega ich trwałe i niespożyte znaczenie.

3. Zagadnieniami z dziedziny logiki, nauki o poznaniu i wogóle filozofji i metodologji nauk zajmowali się obaj bracia Śniadeccy: Jan i Jędrzej, tudzież Józef Łęski.

Jan Śniadecki (1756—1830), należy do najznakomitszych naszych uczonych i myślicieli, jest gwiazdą pierwszorzędnej wielkości na umysłowym widnokręgu Polski [1]). Kształcił się pierwotnie na wzorach scholastycznych. Dopiero wykłady Rogalińskiego z zakresu fizyki, których słuchał w Poznaniu, przeniosły go odrazu z epoki średniowiecznej w czasy nowożytne. W Krakowie doczekał się reformy Jagiellońskiej wszechnicy i stał się od początku jednym z najczynniejszych w dziele reformy współpracowników. Wyjechawszy za granicę, przebywał najpierw w Getyndze, poczem w Paryżu, gdzie wszedł w stosunki z d'Alembertem, pod którego wpływem wyrobił sobie zasadnicze poglądy na naukę i filozofję. Wyraził je poraz pierwszy jasno w liście pisanym z Paryża do biskupa Michała Poniatowskiego, gdzie pisze, że „wiedzieć, to znaczy obejmować w jednym ogólnym widoku stosunki i szczegóły najbardziej delikatne i różnorodne, iść za łańcuchem prawd choćby najzawikłańszym, aby posiąść całość i wysnuć z nich zasady pewne i widoczne“ [2]). Przyswoił więc sobie Śniadecki Jan w młodości zapatrywania filozoficzne francuskiego empiryzmu, nie podzielał jednak sceptycyzmu francuskich myślicieli, a pracę naukową i nauczycielską pojmował jako rodzaj kapłaństwa wobec Ojczyzny i narodu. Stanąwszy raz w swojej filozofji na stanowisku doświadczalnem, nigdy tego stanowiska nie zmienił, chociaż je w życiu późniejszem znacznie pogłębił. Jako profesor matematyki i astronomji na uniwersytecie krakowskim, później rektor wileńskiego uniwersytetu, pracował w najrozmaitszych kierunkach

---

1) Por. M. Straszewski: Jan Śniadecki, Kraków 1875. — Dr. Ignacy Halpern (dziś Myślicki): Jan Śniadecki, u Straszewskiego: Polska filozofja narodowa, Kraków 1851, str. 31—79.

2) Por. M. Straszewski: Jan Śniadecki, str. 47.

w dziedzinie nauk matematycznych i przyrodniczych, w dziedzinie pedagogji, językoznawstwa, historji, literatury, wreszcie filozofji, był w pełnem tego słowa znaczeniu „arcykapłanem umiejętności na całą Polskę i Litwę“, jak go nazwał Libelt [1]). Jako filozof rzetelności i porządku starał się wszędzie wprowadzać system, organizację, ład, porządek. Dlatego zwalczał wszelkie wybujałości uczucia i wyobraźni i dlatego właśnie występował jako nieubłagany przeciwnik romantyzmu w literaturze, a metafizyki w filozofji.

Z prac filozoficznych Śniadeckiego Jana najważniejsze są: 1) rozprawy polemiczne skierowane przeciwko Kantowi i 2) „Filozofja ludzkiego umysłu, czyli rozważny wywód sił umysłowych“. Dzieło znakomite wydane w r. 1822, które słusznie można nazwać łabędzim śpiewem polskiego empiryzmu.

Kanta zwalczał Śniadecki Jan głównie ze względu na jego aprioryzm, raziła go też w wysokim stopniu forma i metoda kantowskich krytyk tak niezgodna z całym sposobem myślenia Śniadeckiego. W „Filozofji ludzkiego umysłu“ pozostawił nam Śniadecki zarys własnej filozofji. — „Rozważyć umysł ludzki — pisze w przedmowie — jako twórcę wszystkich nauk i umiejętności, poznać jego siły, drogi, sposoby działania w dochodzeniu i nabywaniu tylu bogactw i zdobyczy; widzieć w masie tylu prawd, wiadomości i myśli ich początek, wzrost, stopień mocy i dojrzałości, ich związki i pokrewieństwo, ażeby się podnieść do ogólnego i rozległego widoku dzieł umysłowych, który stanowi filozofję myślenia i poznawania, opartą na zasadach konstytucji ludzkiej i zawierającą w swem łonie filozofję każdej prawie nauki“.

Taki cel wytyka Śniadecki Jan swojemu dziełu, w którem zbliża się pod niejednemi względami do poglądów tak zwanych filozofów szkockich, wspólne są im: psychologizm i wierność stanowisku doświadczalnemu. Metoda dzieła jest opisowo-indukcyjna. Całość opiera się na trzech zasadniczych faktach, czerpanych z bezpośrednio pewnej rzeczywistości wewnętrznej, a mianowicie: 1) że człowiek myśli, czuje i chce, 2) że odróżnia siebie od świata, 3) że jest stworzeniem moralnem i religijnem. Zasadnicze zaś pojęcia filozofji ludzkiego umysłu są następujące:

1) Pojęcie umysłu obdarzonego od przyrodzenia władzami, czyli siłami organizującemi czynnie treść dostarczaną umysłowi.

2) Pojęcie czucia jako pierwszego aktu pobudzonego przez nerwy do działania umysłu.

3) Pojęcie wiedzy jako wiedzy względnej będącej wyrazem stosunku przedmiotu do podmiotu.

4) Pojęcie moralności i religji, niedających się wywieść z rozumu a priori, lecz wynikających z natury człowieka i społeczeństwa, a wymagających sankcji z zewnątrz.

5) Pojęcie filozofji jako korony wszystkich nauk.

Przedmiotem jej badań jest umysł, jest wiedza, są nauki, nie można przeto uważać filozofji za zbiór wiadomości z innych nauk wyjętych, jest ona bowiem „widokiem dzieł umysłu“.

---

1) Libelt: Bracia Śniadeccy, str. 41.

Tak przedstawia się w najogólniejszym zarysie filozoficzny dorobek Jana Śniadeckiego.

4. Jego brat **Jędrzej Śniadecki** (1768 –1838) w poglądach filozoficznych pokrewne zajmował stanowisko. Zbliżyli się atoli obaj bracia w zapatrywaniach dopiero w wieku późniejszym, z początku ich drogi nie były jednakie [1]). — Jędrzej, młodszy od brata o lat dwanaście, posiadał wprawdzie te same dary umysłu, co i Jan, a mianowicie dar jasności, dar obejmowania szczegółów w widokach ogólnych, wreszcie dar upraszczania zagadnień zawiłych, umiejąc zawsze w chaosie szczegółów dostrzec to, co najważniejsze i najbardziej typowe. Jan był może uczeńszy w znaczeniu ogólnem, posiadał temperament żywszy i gorętszy, a wolę potężniejszą, był też świetnym organizatorem i działaczem na polu wychowania narodowego i oświaty, brakowało mu jednak genjuszu twórczego. Otóż ten właśnie dar, taki rzadki, tak wyjątkowy, a niezbędny do torowania nowych dróg nauce i do dokonywania wielkich odkryć, posiadał Jędrzej i na tem polega jego nad bratem wyższość. Ukończył on szkołę średnią w Krakowie. Na uniwersytetach kształcił się w chemji i w medycynie najpierw w Krakowie, potem w Pawji i w Edynburgu. W r. 1796 objął w Wilnie katedrę chemji farmacji, w r. 1799 ogłosił pierwszą swoją pracę treści filozoficznej p. t. „Mowa o niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych, czytana przy otwarciu nauk w szkole głównej litewskiej z r. 1799 na r. 1800“.

Mowa ta jest najcenniejszym może dokumentem do dziejów myśli polskiej na przejściu z wieku XVIII do XIX. Dowodzi ona, że znalazł się już na schyłku wieku XVIII polski filozof-przyrodnik, który zrozumiał i ocenił należycie znaczenie filozofji Kanta dla przyrodoznawstwa. Myśli i poglądy, głoszone znacznie później przez Helmholza, odnajdujemy już w mowie Jędrzeja Śniadeckiego. Kładzie on w niej podwaliny pod prawdziwie krytyczną filozofję nauk przyrodniczych, podobnie jak to czynił jego brat Jan w rozprawie o nauk matematycznych początku z r. 1781 w odniesieniu do nauk matematycznych.

Jeżeli się zważy, że w czasie gdy Jędrzej Śniadecki swoją mowę wygłaszał, przyrodnicy filozofją Kanta wcale się nie zajmowali, zrażeni faktem, iż z niej wyszła najbardziej wybujała spekulacja metafizyczna, to tem większe musi każdego ogarnąć zdziwienie. W okresie, w którym wszyscy niemal przyrodnicy hołdowali empiryzmowi, pojmowanemu jednostronnie i dogmatycznie, gdy w naukach powszechnie rozbrzmiewało hasło, iż rozumowanie wszędzie doświadczeniu miejsca ustąpić winno, naraz odzywa się głos wytrawnego na niwie doświadczalno-naukowej pracownika, oświadczający, że hasło powyższe uważa za błędne i że jest przekonany o ciężkim stąd dla nauk uszczerbku. Przyznaje wprawdzie Jędrzej Śnia-

[1]) Por. Adam Wrzosek: Jędrzej Śniadecki. Życiorys i rozbiór pism. Kraków 1910 (2 tomy)

decki — podobnie jak to uczynił także Kant — że obserwacja i doświadczenie, wsparte na prawidłach zdrowej krytyki, są pierwszem źródłem wiadomości i że każda nauka od nich się zaczynać i na nich zasadzać powinna, ale aby doświadczenie było nieomylne, aby dawało większą pewność, aniżeli daje „czysty rozum“, temu on stanowczo przeczy. Trwałe więc znaczenie mowy Jędrzeja Śniadeckiego polega na sformułowaniu myśli, że wartość nauki i stopień jej rozwoju zależą nie od nagromadzonych doświadczeń, ale od stopnia opanowania ich przez rozum. Nauka doskonali się, jak od czystej indukcji przechodzi do stosowania metod dedukcyjnych.

Powyższe metodologiczne zasady zastosował Jędrzej Śniadecki w dziele p. t. „Teorja jestestw organicznych“, którego to tom I. wyszedł w r. 1804. Posiada ono pierwszorzędne dla nauk biologicznych i dla filozofji przyrody znaczenie. Główną w niem zasługą Jędrzeja Śniadeckiego jest, że jeden z pierwszych zbratał ducha naukowego z duchem filozoficznym, że zespolił dążności wówczas sobie obce, a nawet wrogie i tak dokonał już w początkach wieku XIX, co dopiero w drugiej jego połowie wyraźniej urzeczywistniać się zaczęło, dał nam mianowicie syntezę filozoficzno-przyrodniczą, ale wysnutą nie z metafizycznych założeń, lecz z faktów i z ważnych odkryć naukowych, wówczas już dokonanych, jednakże w ich powszechnem znaczeniu jeszcze nieocenionych i niezrozumianych.

Jeżeli się zważy, że pierwszy tom dzieła Jędrzeja Śniadeckiego wyszedł na pięć lat przed ukazaniem się „Filozofji zoologicznej“ Lamarcka, to tem większe uznanie i podziw wypada mieć dla naszego badacza i myśliciela, iż zdobył się na przedsięwzięcie, na owe czasy tak śmiałe. Zachodziła obawa, że Śniadecki albo puści się na bystre wody metafizyki, albo też wyzyska szczupłą wiązankę faktów już zbadanych do konstrukcyj fantastycznych, a trwałej wartości pozbawionych. Tymczasem ominął Śniadecki bardzo szczęśliwie obie jednostronności i stworzył teorję, posiadającą wartość trwałą, zawdzięcza to zaś temu genjalnemu rzutowi oka, który pozwolił mu wśród znanych już faktów dostrzec najważniejsze i dla zrozumienia istoty życia rozstrzygające. Nie można wprawdzie uważać Jędrzeja Śniadeckiego za jednego z pierwszych głosicieli teorji rozwoju i zmienności gatunków, a więc za poprzednika Darwina, był on bowiem zwolennikiem teorji stopniowego doskonalenia się życia, atoli nie zmienności gatunków. Gatunki są u niego czemś stałem, ale co jest niewątpliwem, że jeden gatunek warunkuje byt innego, powstały więc kolejno i tworzą razem całość życia. Do trwałych natomiast zasług Jędrzeja należy po pierwsze: zużytkowanie pierwszych wielkich odkryć chemji dla biologji i filozofji przyrody, po wtóre: postawienie zasady jedności całego organicznego świata i wzajemnego warunkowania się wszystkich zjawisk życia.

Drugi tom „Teorji jestestw organicznych“ wyszedł w r. 1811 i poświęcony jest człowiekowi. Liczne są tu ustępy, posiadające znaczenie filozoficzne, a odnoszące się do zagadnień z zakresu psychologji i krytyki poznania.

Stanowisko Jędrzeja Śniadeckiego w poglądach na wartość poznania da się określić jako położone w punkcie, gdzie się krzyżują wpływy filozofji Kanta, filozofji szkockiej i wpływy nowych badań i pomysłów z zakresu fizjologji, szczególnie zaś z zakresu fizjologji nerwów. Jego teorja ma wyraźne cechy pozytywizmu, rozpoznanie bowiem natury przebiegów nerwowych doprowadziło go do wniosku,

iż „wyobrażenia nasze nie wyrażają istności rzeczy, ale tylko stosunek przedmiotów do nerwów". Mamy więc w Śniadeckim Jędrzeju do czynienia z najwcześniejszym może typem przyrodnika-filozofa, którego wyniki badań przyrodniczych zbliżyły do stanowiska Kanta; w jego ślady wstąpili później Jan Müller, Helmholz, a także jego brat Jan w „Filozofji ludzkiego umysłu".

5. Trzecim z rzędu przyrodnikiem-filozofem, któremu zawdzięcza myśl filozoficzna polska pierwszy na zasadach nowożytnej wiedzy oparty układ nauk i umiejętności, był następca Jana Śniadeckiego na katedrze matematyki i astronomji w Krakowie **Józef Łęski** (1760—1825). Jego układ nauk, przedstawiony Tow. Przyjaciół Nauk w Warszawie w rozprawie, odczytanej na posiedzeniu 24 listopada 1808, zasługuje pod wieloma względami na uwagę. Przyjmuje wprawdzie Łęski za podstawę swojego układu pewną różnorodność władz duchowych u człowieka, w czem zbliża się do Bakona, nie wywodzi go jednak z podziału tych władz — jak Bakon, a za nim d'Alembert — na pamięć, wyobraźnię i rozum, lecz wyróżnia rozum, potrzeby i uczucia i dzieli według tego nauki na teoretyczne, praktyczne czyli zastosowane, za trzecią zaś grupę uznaje sztuki piękne i literaturę. Nauki znowu teoretyczne rozpadają się na grupę przyrodniczą i na grupę stojącą w związku z życiem społecznem, a zależną od charakteru i moralnego czucia człowieka. Należy przyznać, że taka podstawa układu jest odpowiedniejszą od przyjętej przez Bakona. Pomieszanie sztuk pięknych i twórczości artystycznej z naukami ujawnia wpływ Bakona i odpowiada stanowisku, zajętemu w tej sprawie przez filozofję empiryczną wieku XVIII [1]).

---

[1]) Oprócz powyżej wymienionych najwybitniejszych wymienić jeszcze należy jako zwolenników kierunku empirycznego Prof. Józefa Sołtykowicza (1762—1831), zbliżonego do fizjokratów, Patrycego Przeczytańskiego, autora logiki, wykazującej wpływ myśliciela francuskiego Maine de Birana, dalej profesorów krakowskich Andrzeja Trzcińskiego, Bonifacego Garyckiego i Andrzeja Markiewicza; z profesorów i uczonych wileńskich Jana Znoskę, tłumacza logiki Condillac'a, Jana Waszkiewicza, tłumacza katechizmu logiki Pinnocka, Euzebjusza Słowackiego (ojca poety), Leona Borowskiego; z uczonych zaś warszawskich Adama Zubelewicza i Krystyna Lacha Szyrmę, profesorów filozofji w uniwersytecie warszawskim i Ludwika Osińskiego. Wpływ empiryzmu utrzymał się najdłużej w Krzemieńcu, gdzie według zasad tego kierunku filozoficznego wykładali Antoni Jarkowski i Michał Choński prawo natury; Józef Czech i Mikołaj Czarnecki logikę, osiadły zaś tam Michał Czacki (brat Tadeusza) pisał o prawie przyrodzonem. Także głośny i zasłużony wielce minister oświaty z czasów Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego Stanisław Kostka Potocki okazuje się w pismach swoich i przemowach zwolennikiem filozofji doświadczalnej i haseł liberalnych wieku XVIII.

B. Idealizm.

Drugim prądem w dziedzinie polskiej filozoficznej twórczości w omawianym okresie był Idealizm. Na jego powstanie i późniejszy rozwój różne wpłynęły czynniki, pochodzące z zewnątrz i z wewnątrz. Do wewnętrznych zaliczyć należy silny nastrój religijny, wywołany nieszczęściami Ojczyzny, dalej rozmiłowanie się z tych samych pobudek w jej przeszłości, połączone z idealizowaniem dawnych narodowych dziejów. Z bólu nad upadkiem Ojczyzny rodzą się pierwsze rozmyślania nad tem, jaki cel, jakie znaczenie głębsze upadek Polski posiadać może.

Z zewnątrz podziałały znowu: 1) zwrot w kierunku romantyczno-religijnym we Francji, jaki się tam dokonał po wystąpieniu Napoleona na widownię dziejów, 2) filozofja Kanta.

1. Rozmyślania nad znaczeniem upadku Polski spotyka się zaraz w roku trzeciego jej rozbioru (1795) w Bardzie polskim Czartoryskiego i w trenach na rozbiór Polski ks. Morelowskiego. Obaj (może także pod wpływem Wergiljusza) przychodzą do przekonania, że celem klęsk, jakie na naród polski spadły, jest uszlachetnienie zbiorowego życia tego narodu, do wyższych on bowiem przeznaczony celów. Z takich samych pobudek wyrasta twórczość Pawła Woronicza (1757—1829). Gorąco religijny, nad wszystko ukochał przeszłość Polski, a nie mogąc pogodzić się z jej losem nieszczęsnym w teraźniejszości, zaczął nad tem filozofować i tak stał się jednym z pierwszych naszych historjozofów mesjanistów. W „Sybilli" Woronicza ujawnia się silna wiara, że los Polski tłumaczy się nie tyle winami przeszłości, ile jest raczej zapowiedzią przyszłego jej posłannictwa.

Umysłowość francuska podziałała na Polskę w duchu idealistycznym głównie za pośrednictwem Chateaubriand'a, który stawiał pierwiastek uczuciowy na równi z rozumem, wielbił piękno chrześcijaństwa i wieków średnich, a obok tego upatrywał w przyrodzie krynicę natchnień najczystszych i najwznioślejszych.

2. Zwolennicy Kanta. — Największy jednak wpływ na powstanie polskiego idealizmu wywarła filozofja Kanta[1]). Kant spędził całe życie w Królewcu w pobliżu Polski; między Polakami

---

[1]) Por. Harassek Stefan: Kant w Polsce przed r. 1860, Kraków 1926. Ks. Gabryl Franciszek: Polska filozofja religijna w XIX. t. I. r. II: Kierunek kantowski. — A. Zieleńczyk: Geneza i charakterystyka kantyzmu polskiego (Przegl. filozof. 1924).

miał uczniów; zbrodnią na państwie polskiem spełnioną był głęboko dotknięty. Skoro więc w r. 1795 przyszedł do skutku pokój w Bazylei, który pozostawił Prusom w zamian za lewy brzeg Renu wolną rękę na wschodzie Europy, wydał Kant pismo p. t. „Projekt wieczystego pokoju", w którem, poddając ówczesne stosunki międzynarodowe surowej krytyce, miał widocznie na myśli krzywdę Polsce wyrządzoną. Pismo to Kanta przełożył na język polski Bychowiec i tak zwrócił uwagę swoich rodaków na wielkiego królewieckiego myśliciela. Obok Bychowca był także uczniem Kanta Józef Kalasanty Szaniawski (1764—1842), którego wystąpienia i prace naukowe, w szczególności zaś polemika z Janem Śniadeckim o Kanta, tudzież dzieło „Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauki filozofji" stanowią świetny wstęp do dalszej twórczości w kierunku idealistycznym. Zabrał się Szaniawski do pracy w chwili odradzającej się w Księstwie Warszawskiem państwowości polskiej, sam zaś wyobraża przygotowanie do odrodzenia się myśli polskiej na nowych podstawach. Na katedry w polskich uniwersytetach w Krakowie i w Wilnie wprowadzili filozofję Kanta dwaj Niemcy, w Krakowie Wacław Voigt (1805—1810), w Wilnie Jan Henryk Abicht (1803—1813). Następcą Voigta w Krakowie był ks. Feliks Jaroński (1810—1817), także zwolennik Kanta, chociaż w części przechylał się ku empiryzmowi. (Głośna rozprawa z r. 1810: „Jakiej filozofji Polacy potrzebują?"). Ważniejszym atoli od niego jest następca Abichta w Wilnie pijar, ks. Anioł Dowgird (1776—1835). Jego filozofja wykazuje wpływy dwojakie: Kanta i filozofów szkockich. Jest to istotnie bardzo zajmujące skrzyżowanie się wpływów, niespotykane zresztą nigdzie w ówczesnej filozofji europejskiej. W logice i w nauce o poznaniu okazuje się Dowgird, podobnie jak i Szkoci, zwolennikiem tak zwanego psychologizmu, natomiast w ocenianiu wartości metafizyki jest on tego samego zdania, co Kant.

Wpływowi też Kanta i jego następców, głównie Schellinga, zawdzięcza Polska dwóch wielkiej miary myślicieli, z których szczególnie pierwszego zaliczyć się godzi do najpotężniejszych umysłów, jakie wydał wiek XIX. Są nimi Wroński i Gołuchowski.

3. **Józef Marja Hoene-Wroński** (1778—1853) obrał z początku zawód wojskowy. Wzięty do niewoli razem z Kościuszką pod Maciejowicami, służył krótko w armji rosyjskiej, poczem udał się do Niemiec, gdzie poświęcił się pracy naukowej. W r. 1800 wyjechał do Francji, wstąpił do legjonów, zmuszony jednak do przebywania czas jakiś bezczynnie w Marsylji, porzucił służbę wojskową. Od roku 1810 zamieszkał stale w Paryżu, walcząc do końca życia

z brakiem uznania i z wielkiemi przeciwnościami losu. Pisał po francusku, pomimo tego jednak nigdy nie przestał uważać się za Polaka, myśl o Polsce była jego myślą ostatnią [1]).

Twórczość Wrońskiego rozdziela się na dwa okresy główne, przed i po roku 1831. Pierwszy obejmuje lat 30, drugi lat 22. W pierwszym okresie nazywa swoją filozofję najpierw filozofją krytyczną, potem transcendentalną, wreszcie absolutną, w drugim daje jej nazwę mesjanizmu.

Filozofja Wrońskiego, w całości uważana, jest najwspanialszem rozwinięciem nauki Kanta w kierunku tak zwanego transcendentalnego idealizmu.

Nie sprzeniewierzył on się żadnej zasadniczej myśli Kanta, żadnej nie pominął, wszystkie najwszechstronniej dopełnił, rozwinął. Czego nie powiedział Kant, bo krępował go duch czasu, to wszystko wydobył z niego i powiedział Wroński. Następcy Kanta w Niemczech ulegli głównie wpływom Spinozy, Wroński natomiast pozostał wierny zasadniczej myśli Kanta. Jak wiadomo, to według Kanta polega pewność naszej wiedzy na pierwiastkach, tkwiących a priori w rozumie ludzkim, sam zaś rozum dzieli on na rozum teoretyczny i praktyczny. Pierwiastki aprioryczne w rozumie teoretycznym poręczają pewność wiedzy, takież same zaś w rozumie praktycznym stanowią rękojmię dla prawa moralnego. Między oboma panuje pewna sprzeczność, a raczej niewymierność, wyrażająca się w przeciwieństwie konieczności przyrodniczej z jednej a wolności moralnej z drugiej strony. Kant sprzeczności tej złagodzić nie zdołał. Otóż Wroński jednoczy rozum teoretyczny i praktyczny w rozumie twórczym, którego praźródłem i prawzorem jest boski Logos. Dla Kanta Bóg Absolut jest tylko wymagalnikiem (postulatem), dla Wrońskiego jest On bezpośrednio oczywistym faktem, przebłyskującym w podmiotowości. W twórczych aktach podmiotowego rozumu można Absolut odkryć i przychwytać. Tutaj właśnie rozum twórczy uznaje sam siebie jako rozum teoretyczny w doświadczeniu i wogóle we wszelkiem teoretycznem poznaniu, zaś jako rozum praktyczny uznaje siebie w uczuciu, w religijnem objawieniu, w moralności. Z jednego więc wspólnego praźródła wypływają dwa prądy, wyrastają wszelkie przeciwieństwa, jeden prąd ma na celu prawdę, drugi cnotę. Rozum twórczy

---

1) Por. Ks. Gabryl: Pol. fil. rel., t. I. str. 41—110. — M. Straszewski: Pol. fil. narodowa, str. 79—105. — S. Dickstein: Hoene-Wroński, jego życie i prace, Kraków 1896. — Od r. 1919 istnieje w Warszawie „Instytut Mesjaniczny“, wydający przekłady polskie dzieł Hoene-Wrońskiego. Duszą instytutu jest Paulin Chomicz.

łączy jedno i drugie w celu ostatecznym, którym jest prawda i cnota absolutna.

Połączenie to dokonywa się w drodze wszechświatowego rozwoju. Najwyższe prawo tego rozwoju Wroński tak wyraża: „Tkwiąca w pierwotnym rozumie twórczym czyli w Bogu i z Boga jako Twórcy swojego początek biorąca nieskończona nieokreśloność wszechświata określa się i różnicuje w sposób coraz wyrazistszy, coraz bardziej szczegółowy, aby się następnie upowszechnić, a osiągnąwszy pełnię bytu i wiedzy, zespolić się wreszcie napowrót z Absolutem".

Pierwsza część tej najwyższej zasady Wrońskiego przypomina dokładnie o pół wieku późniejsze prawo postępu Herberta Spencera, które orzeka, że wszechświat ze stanu nieokreślonej jednostajności przechodzi w stan coraz bardziej określonej różnorodności. Różnica między tymi dwoma wielkimi myślicielami objawia się w tem, że Spencer widzi tylko jednę stronę wszechświatowego procesu, drugiej zaś nie uznaje wcale, o celu nie mówi nic, wołając: „Nie wiem". Wroński natomiast widzi cel w Bogu. Od Boga wszystko pochodzi i do Boga wraca, ale doskonalsze. Wszelkie dzieła Boże, będąc na obraz i podobieństwo Rozumu Boskiego, samorzutnie siebie kształtują i stwarzają, aby wreszcie jako twory doskonałe osiągnąć nieśmiertelność w zjednoczeniu z Bogiem. Określanie się nieokreśloności czyli różnicowanie się elementów wszechświata dochodzi na pewnych stopniach do równowagi i zatrzymuje się. Za takie ostateczne elementy przyjmuje Wroński pewne siły, czyli mówiąc po dzisiejszemu, energje. Pierwszym owocem ich zrównoważenia się jest materja. Z równowagi cząstek materji powstają ciała niebieskie, objawem zaś równowagi ciał niebieskich są systemy słoneczne. Własności chemiczne ciał są następstwem równowagi w pierwiastku świetlnym (dzisiejsza energja elektromagnetyczna). Źródła życia należy szukać w zrównoważeniu się siły organicznej. Życie zwierząt jest wyrazem równowagi pierwiastka witalnego, a życie człowieka pierwiastka psychicznego.

Formuje więc Wroński — jako jeden z pierwszych — zasadę rozwoju (ewolucji) wszechświata.

Proces określania się i wyodrębniania wszechświatowych elementów dosięga, zdaniem Wrońskiego, punktu szczytowego w j e d n o s t k o w e j ś w i a d o m o ś c i l u d z k i e j. Z pojawieniem się u człowieka myśli rozumnej rozpoczyna się proces zwrotny, zmierzający do upowszechniania i zespalania. Tamten pierwszy proces nazywa Wroński „a u t o t e t y k ą" wszechświata, drugi proces jego „a u t o g e n e z ą". Pierwszy ustanawia, wyodrębnia i utrwala byt wszelaki, drugi doprowadza go do właściwego celu, to jest do związku z Absolutem. Autotetyka dokonywa się przeważnie w świecie przyrody, zaś autogeneza w świecie ducha. Świadoma siebie duchowość, to szczyt wyodrębnienia się i utrwalenia bytu. Odtąd zyskuje już przewagę element wiedzy, objawia się dążność ku powszechności, ku zespalaniu się zróżniczkowanej duchowości w wielką grupę, poczuwającą się w dobrowolnej jedności z Absolutem. Dokonywa się to w dziejach rodu ludzkiego, czyli w rozwoju ludzkiego społeczeństwa. Tu rozpoczyna się Wrońskiego h i s t o r j o z o f j a. Dzieje ludzkości, to poszukiwanie powrotu do Absolutu, do Boga. Wyróżnia więc Wroński w dziejach trzy ery główne. Pierwszą z nich nazywa chrematyczną (od chrema, rzecz). Trwa ona od pojawienia się człowieka na ziemi aż do rewolucji francuskiej; w jej ciągu ludzkość utrwala swój byt na ziemi i poszukuje Absolutu w rzeczach.

Druga era jest przejściową, rozpoczyna ją rewolucja francuska i filozofja krytyczna. Po niej zaś przyjdzie era achrematyczna, w której dokona się ostateczne odkrycie Absolutu, ustanowienie prawdy bezwzględnej na ziemi i urzeczywistnienie cnoty bezwzględnej, czyli powrót duchowości do Boga, powrót świadomy i własnowolny. Era pierwsza wykazuje znowu cztery stopnie, era druga jeden, w trzeciej zaś wypadnie wyróżnić dwa stopnie, razem więc przechodzi ludzkość przez siedm stopni rozwoju. Na pierwszym stopniu poszukuje ludzkość materjalnego dobrobytu na ziemi. Na drugim stopniu utrwala ona ten swój dobrobyt, wykształcają się organizmy państwowe, powstaje prawo. Na stopniu trzecim poszukuje ludzkość dobrobytu duchowego, odkrywa Absolut w uczuciu, odnajduje go w religijnych objawieniach. Na czwartym wreszcie wykształca ludzkość naukę i filozofję, ustanawia panowanie rozumu i poszukuje Absolutu w świecie i w rzeczach. Skoro tu doszło do ostatecznego zróżniczkowania się prądów i kierunków, nastaje era druga, a z nią osiąga ludzkość piąty stopień rozwoju, stopień krytyczny. Atoli i na tym stopniu cel nie jest jeszcze osiągniony. Powstają nowe przeciwieństwa, wywiązuje się walka nauki z filozofją, walka wyzwolonych z niewolnikami, czyli kapitału i pracy, walka liberalizmu z reakcją. Równocześnie zaostrzają się przeciwieństwa narodowościowe, dokonywa się pognębienie Polski, stan niesprawiedliwości potężnieje. Musi przeto po erze przejściowej przyjść era ostateczna, a po stopniu piątym szósty. W jego toku dokona się odkrycie prawdy najwyższej, poczem na stopniu siódmym ta prawda zmieni się w czyn, sprawiedliwość i cnota zwyciężą. Ujawni się to z jednej strony w organizacji polityczno-społecznej, z drugiej w każdej duchowej jednostce z osobna. Umysły ludzkie dojdą do zrozumienia, jako że są tworami Absolutu, a więc na obraz i podobieństwo Boga, że są zwierciadłem Boga i że w nich dopiero poznanie Boga się wyczerpuje.

Taki jest w najkrótszym zarysie pogląd Wrońskiego na świat. Szczególnie doniosły i głęboki jest jego pomysł rozumu twórczego, nie spotykany u żadnego zresztą z następców Kanta, a przecież duchowi jego filozofji najwierniej odpowiadający. Filozofja przyrody Wrońskiego jest śmiałą próbą wywiedzenia materji z siły, wprowadza ona również do przyrodniczego poglądu na świat wielką ideę rozwoju. Szczególnie godną uwagi jest jego filozofja dziejów. Dzieje ducha, to dalszy ciąg dziejów przyrody. W pomysłach historjozoficznych przewyższa Wroński Hegla przez swoją ogromną uczoność, przez zainteresowanie się nietylko przeszłością i teraźniejszością, ale także przyszłością. Wyższym jest także w tem, że nie naciąga faktów dziejowych, lecz liczy się z niemi. Jakie znaczenie posiada mesjanizm Wrońskiego, to o tem będzie mowa nieco niżej. Tutaj wypada tylko nadmienić, że należał on do największych polihistorów współczesnych, wprost zdumiewać musi ogrom wiedzy przez niego ogarnianej. Nie było ani jednego działu wiedzy czy to matematycznej, czy przyrodniczej, czy ekonomiczno-społecznej, czy historycznej lub filozoficznej, którejby Wroński nie opanował i nie okazał się w niej mistrzem. Posiadał on również nadzwyczajną zdolność architektoni-

czną, tudzież wyjątkowy dar posługiwania się pojęciami oderwanemi. Sposób jego wyrażania się i styl jest nader jasny, ale tak ścisły, że jednego zdania, jednej myśli przepuścić nie można. Dlatego też czytanie dzieł Wrońskiego nie jest łatwe. Spuścizna jego literacka jest olbrzymia, obejmuje okrągło 8400 stron drukowanych i trzysta kilkadziesiąt rękopisów. Filozofja Wrońskiego do tego czasu mało znana, przeważnie błędnym, a nawet lekkomyślnym ulegała ocenom. Może niema w dziejach myśli ludzkiej systemu, któryby tyle ucierpiał pod wpływem stronniczych zawiści i różnych nieporozumień, co system Wrońskiego. Dosyć powiedzieć, że on największy wielbiciel potęgi rozumu zaliczony został do mistyków, gdy tymczasem jego filozofja, to najskrajniejsze przeciwieństwo mistycyzmu. Atoli przyjdzie kolej i na Wrońskiego i on przedstawi się kiedyś w całej swojej wielkości i potędze na chlubę polskiej jego Ojczyzny, która wydała takiego w krainie myśli mocarza.

4. Najznamienitszym po Wrońskim krzewicielem transcendentalnego idealizmu na niwie umysłowości polskiej w okresie przed r. 1831 był **Józef Gołuchowski** (1797—1858), autor wydanej w r. 1822 pracy p. t. „Filozofja w stosunku do życia całych narodów i oddzielnych ludzi“, za którą Nowosilcow usunął go z katedry, zajmowanej w uniwersytecie wileńskim [1]. Resztę życia spędził oddany pracy na wsi jako ziemianin. Na widowni publicznej wystąpił tylko jeszcze raz jeden w czasie powstania listopadowego w r. 1831. Przybył wówczas do Warszawy i wygłosił tam kilka porywających wykładów „o utrzymaniu narodowości“[2]. Na dwa lata przed śmiercią napisał ostatnie swojej filozoficznej wiary wyznanie: „Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka, poprzedzone historycznem rozwinięciem systemów filozoficznych od Kanta do najnowszych czasów“ (wydane w dwóch tomach, w trzy lata po śmierci autora w Wilnie 1861).

Twórczość Gołuchowskiego na polu filozofji podzielić można na dwa okresy, na okres młodości przed rokiem 1831 i na póź-

---

1) Por. Harassek Stefan: Józef Gołuchowski, zarys życia i filozofji, Kraków 1924 (wspaniała monografja). — M. Straszewski: Józef Gołuchowski (w: Polska filozofja narodowa, str. 107—138). — Ks. Gabryl: Polska filozofja rel. t. II, str. 21—71. — Tad. Jachimowski: Dokumenty do nominacji Józefa Gołuchowskiego profesorem filozofji na Uniwersytecie wileńskim (Archiwum Komisji do badania hist. fil. w Polsce, II, cz, II (1926), str. 43—110).

2) Wiadomość o tych wykładach podaje Paweł Popiel w broszurze p. t. „Józef Gołuchowski“. Kraków 1860, str. 13—15.

niejszy, w którym zamieszkał na wsi, w sandomierskiem. Wybitną cechą jego umysłu, to zdumiewająco wczesna dojrzałość. Mając lat zaledwie 19 pisze i wydaje po niemiecku rozprawę o wpływie matematyki na ukształcenie człowieka, ogłasza szereg świetnych artykułów w wiedeńskim dzienniku „Der Wanderer“, a już w parę miesięcy później ubiega się o katedrę uniwersytecką w Warszawie, następnie w Wilnie [1]). Nowe drogi w dziedzinie filozofji wskazały mu systemy Kanta i Fichtego. Wpływ obu przebija się wyraźnie w rozprawie o matematyce. — Ustępy ogłoszone do tego czasu z rozprawy, napisanej na konkurs do Wilna, dowodzą, że i w niej przeważał jeszcze wpływ Kanta [2]). Dopiero w Erlangen uległ Gołuchowski urokowi Schellinga i tam napisał ową pracę o stosunku filozofji do życia, która obok pierwszych poezyj Mickiewicza stanowi najwspanialszy wstęp do wielkiej epoki polskiego romantyzmu. Chociażby Gołuchowski nic nie był już więcej napisał, to ta jedna praca wystarczyłaby, aby mu zapewnić nietylko jedno z pierwszorzędnych miejsc w dziejach myśli polskiej, ale także wybitne miejsce w dziejach filozofji XIX wieku w ogólności. Drugiej w tym rodzaju pracy powszechna literatura filozoficzna nie posiada [3]).

Punktem wyjścia jest tu zasada, że człowiek chce żyć, gdyż nurtuje w nim głód życia. Życie jest faktem najbardziej bezpośrednim i najoczywistszym ze wszystkich. Oto myśl, do której znowu nawraca filozofja współczesna, myśl rzucona w świat jako wielkie hasło przez polskiego filozofa romantyka. Nie świadomość, nie jaźń, nie rozum taki lub inny, ale życie powinno stanowić punkt wyjścia wszelkiej filozofji. Atoli istota i źródło życia tkwi w głębiach nieskończoności. Filozofja przeto, na idei życia oparta, powinna odczuwać powiew życia nieskończonego, wypełniającego świat cały, przedmiotem zaś filozofa jest wpatrywanie się w samo to życie nieskończone. „Zadaniem filozofji jest wytworzyć wzniosłą intuicję świata“. Tak samo pojmuje dzisiaj jej zadanie Henryk Bergson. Filozofja posiada — zdaniem Gołuchowskiego — olbrzymie znaczenie dla państwa, które potrzebuje do swojej żywotności wielkich idei. Filozofja wprowadza wielki styl do nauki, rozpowszechnia właściwego sobie ducha głębokości i wzniosłości w narodzie i nadaje jakąś pomnikowość jego życiu. W stosunku znowu do człowieka jako jednostki ma filozofja za zadanie takie przygotowanie go, by wszędzie widział pierwiastek wieczny. Filozofja odświeża życie, rozszerza jego zakres, w moc go naszą poddaje, wyswobadza ducha z jego więzów, usuwa jego działalność z pod panowania przypadku i porucza ją wolności.

Ze wszystkich objawów życia najważniejszym jest uczucie. W uczuciu przejawia się w jednostce pierwiastek bezwzględny. Otóż do wzbogacenia życia przyczyniają się najwięcej uczucia tragiczne. Dotyczy to tak oddzielnych ludzi jak i całych narodów: „Naród, w którym tragedja nie żyje, przestał już w idei istnieć

1) Ob. Straszewski: Dzieje fil. m. pol. str. 394 i 404—406.

2) Ob. tamże str. 409.

3) Ob. Struve: Wstęp krytyczny do filozofji, str. 69.

i jest tylko czczem zjawiskiem. Naród zaś zdolny do polotu tragicznego zginąć nie może, jego życie tli nawet pod popiołem"[1]). Oto wielkie słowo wyzwolenia dla duszy polskiej! Staje więc Gołuchowski na stanowisku, że wartość życia tak jednostkowego jak zbiorowego nie polega na sumie urzeczywistnionego szczęścia lub powodzenia, rola narodu w dziejach nie koniecznie wymaga państwowej potęgi, może ona właśnie polegać na tragiczności losu, na wielkości cierpienia. W pojęciu roli cierpienia we wszechświecie i w życiu zbliża się więc Gołuchowski do Schopenhauera, gdy jednak ten ostatni stał się rzecznikiem pesymizmu, to u pierwszego zwyciężył optymistyczny pogląd. Tragiczność i cierpienie stają się środkami do urzeczywistnienia najwyższego z celów, to jest pełni życia, życia mocnego, potężnego, polegającego na działaniu, na czynach wielkich, życia doskonałego w świadomym związku z nieskończonością. Podobne myśli zawiera także wykład wstępny, wygłoszony przez Gołuchowskiego w Wilnie 27 października 1823 r.

Okazuje się z tego, że filozofja Gołuchowskiego jest istotnie obok pierwszych poezyj Mickiewicza zapowiedzią tego wspaniałego lotu twórczości polskiej w kierunku romantyzmu i idealizmu, który się w Wilnie w trzecim dziesiątku zeszłego stulecia rozpoczął. Obaj z Wrońskim są naszymi największymi na polu filozofji romantykami. Różnica zaś między Gołuchowskim a Wrońskim polega na tem, że, gdy ostatni w rozumie podsłuchał tajemnicze tętno Absolutu, to tamten w intuicji i w uczuciu. U Wrońskiego droga do wyzwolenia prowadzi przez rozum, u Gołuchowskiego przez uczucie, ale obu do celu wiedzie wola, czyn, działanie ofiarne. Mamy też w obu naszych myślicielach przykłady, jak transcedentalny idealizm polski wychodząc z założeń Kanta, znalazł odrazu dwie jedynie możliwe drogi, mogące umysłowi ludzkiemu otworzyć widoki w krainę prawd wieczystych. Są niemi: albo rozum, albo intuicja i uczucie. Wroński obrał drogę rozumu, Gołuchowski poddawał filozofującej myśli skrzydła intuicji.

OKRES DRUGI.

MESJANIZM.

1. Uwagi ogólne. — W drugim okresie naszych dziejów porozbiorowych, to znaczy w latach między 1830 a 1870, zapanował na niwie polskiej filozoficznej twórczości niemal wyłącznie idealizm, owiany w niektórych objawach tchnieniem mistycyzmu albo głębokiej uczuciowej religijności[2]).

---

1) Ob. Józef Gołuchowski: Filozofja i życie. Warszawa 1903, str. 126.

2) Por. Jadwiga Marcinkowska: Wartość twórcza religijnej myśli polskiej, Warszawa—Poznań 1919. — Wacław Mileski: Polska filozofja narodowa, Warszawa 1927.

Myśl filozoficzna tego okresu, zrodzona z wielkiego bólu narodowego i z rozczarowań najokropniejszych a zasilona potężnym rozmachem z czasów przedlistopadowych, wydała przeważnie na tułactwie owoce wprost wspaniałe. Zewnętrznie przybrała ona w wielu tworach postać poezji, albo prozy poetyckiej, bez względu jednak na formę przenika ją do głębi duch wielkiej i głębokiej filozofji. Nie zbywa nam atoli w tym okresie także na wszechstronnie opracowanych systematach filozoficznych przy zastosowaniu metod rozumowania naukowych.

Filozofja polska z tych czasów — bez względu czy szatą jej była poezja, czy proza naukowa — posiada wybitne cechy swoiste i żywo odbija od prądów, panujących wówczas na Zachodzie. Gdy Zachód wyhodował w tym samym okresie na polu gospodarczem i politycznem liberalizm, dogmatyczny zaś materjalizm i pozytywizm w zakresie filozofji, a w literaturze dokonywał zwrotu w kierunku naturalizmu, to polska twórczość inne obrała sobie drogi. Pozostała ona wierną wzniosłym hasłom idealizmu i wykształciła jego nowe oryginalne typy. Obok tego zaczęła odczuwać zbliżanie się wielkich zagadnień natury społecznej, wskazując zarazem drogi, wiodące do ich rozwikłania. Jak przystało dla narodu, nie mogącego zadowolić się rzeczywistością, zwróciła się myśl polska z tych czasów głównie ku przyszłości. Zagadnienie przyszłości stało się dla niej — podobnie jak niegdyś dla proroków Izraela — najważniejszem z zagadnień. Taki nastrój przetrwał aż do siódmego dziesiątka XIX stulecia. Atoli już w szóstym zaczyna budzić się reakcja w kierunku realistycznym i doświadczalnym.

Prądem, który na całym tym okresie wycisnął piętno najbardziej charakterystyczne, był tak zwany **mesjanizm** [1]).

2. Mesjanizm Wrońskiego. — Nazwą tą posłużył się pierwszy **Wroński**, który po roku 1830 nadał filozofji swojej miano mesjanizmu. Sam wyraz przejął on z Pisma św., mając szczególny pociąg do hebrajszczyzny. Wszak już w wydawanym przez siebie „Sfinksie“ nazwał swoją filozofję „philosophie sehelienne“ od hebrajskiego „sehel“ rozum. Słowo „mesjanizm“ zjawia się u niego po raz pierwszy w liście do cesarza Mikołaja I. z czerwca 1831, a więc w toku listopadowego powstania. Skłoniły go do tego okoliczności następujące:

Patrząc na przewroty, dokonywujące się we Francji i w Polsce, nabrał Wroński przekonania, iż znowu nadeszła chwila, w której dałyby się stosunki po-

---

[1]) Por. Władysław Horodyski: Średniowieczne źródła do filozofji mesjanizmu (Archiw. do bad. hist. fil. w Polsce, t. I, cz. I, str. 1—20).

lityczne i społeczne Europy ostatecznie uporządkować. Możliwem stałoby się to — jego zdaniem — wówczas, gdyby u góry, to jest w najwyższych kołach rządowych, zwyciężył rozum. Wroński niczego nie spodziewał się od ruchów społecznych z dołu idących, natomiast wszystkiego od władzy. Dlatego nienawidził Saint-Simona i tych, którzy przez lud do reform zdążali. Jak reforma wiedzy od szczytów, czyli od najwyższej zasady, rozpocząć się powinna i schodzić dopiero ku dołowi do coraz bardziej szczegółowych zakresów, tak podobnie ma się także sprawa z reformą społeczną. Jeżeli ją góra rozpocznie, jeżeli władcy i naczelnicy rządów prawdę najwyższą przyjmą i ją w organizm społeczny wprowadzą, to rewolucja stanie się raz na zawsze niemożliwą, jeżeli zaś tego nie uczynią, to siły podziemne będą dalej prowadziły swoją robotę rozkładową, aż nareszcie społeczeństwo rozsadzą. Już w prospekcie filozofji bezwzględnej napisał Wroński, że dzieła jego mają służyć za przewodników nie reformatorom, pozbawionym legalnego posłannictwa, ale rządom tak teraźniejszym, jak przyszłym, ustanowionym przez Boga dla kierowania ludzkością w jej pochodzie ku wzniosłemu celowi własnego kształtowania się. A więc wyzwolenie może przynieść ludzkości tylko ostateczne zwycięstwo rozumu, ułatwić jednak to zwycięstwo może tylko filozofja, oparta na zasadzie bezwzględnej, zawierająca przeto także prawdę bezwzględną. Filozofja jest przeto według Wrońskiego, poszukiwaniem i odkrywaniem Absolutu. Spełnia ona atoli nie tylko posłannictwo historyczno-społeczne, ale także metafizyczne w ogólnym wszechrzeczy porzadku. W filozofji dokonywa się ów ostateczny, rozstrzygający zwrot od autotezji do autogenji wszechświata, to znaczy od procesu różnicowania, wyszczególniania i odosabniania się bytu do procesu upowszechniania i zespalania. Spełnia przeto filozofja zadanie dwojakie: 1) Odkrywając Absolut, stwarza bezwzględne rzeczywistości. 2) Uzasadniając wszelką rzeczywistość względną, podnosi ją i zespala już tu na ziemi z Absolutem. W filozofji powraca rozum do Boga jako praźródła wszelkiego bytu i wiedzy wszelkiej. Według Wrońskiego więc jest właśnie filozofja nowoczesnym mesjaszem. Filozofja krytyczna spełnia przez docieranie do wiedzy bezwzględnej posłannictwo, zbliżone do tego, które w dziedzinie religijnej spełnił wybawiciel świata Jezus Chrystus.

Jest zatem mesjanizm Wrońskiego nauką o wyzwalającem posłannictwie rozumu wogóle, a filozofji — przedewszystkiem zaś filozofji krytycznej, odkrytej przez Kanta, a doprowadzonej przez Wrońskiego samego do wyniku i stanu ostatecznego — w szczególności. Wskazuje on drogę i środki, przez których zastosowanie możnaby ludzkie społeczeństwo, jako zorganizowaną grupę istot rozumnych, doprowadzić do tego, iżby w łonie tej grupy zapanowało dobro bezwzględne, jako urzeczywistnienie prawdy ostatecznej i także bezwzględnej. Jest więc mesjanizm Wrońskiego doktryną filozoficzną ściśle rozumową i nie ma z mistycyzmem nic wspólnego. Polska ma z mesjanizmem Wrońskiego związek wprawdzie dwojaki, ale tylko pośredni i uboczny, a mianowicie: 1) ona wydała tego myśliciela, któremu przeznaczono wypowiedzieć ostateczne wyzwalające słowo, 2) skoro filozofja absolutna spełni swoje mesjańskie zadanie skutkiem czego ustali się w rozumnej społeczności ludzkiej panowanie

prawdy i cnoty bezwzględnej, to wówczas także sprawa Polski doczeka się rozwiązania w duchu sprawiedliwości i odniesie triumf ostateczny.

Otóż na tym właśnie punkcie, przejąwszy od Wrońskiego samą nazwę mesjanizmu, zaczepiają o niego inni polscy mesjaniści, ale nadają swoim pomysłom zupełnie odmienny, z nauką wielkiego naszego filozofa niezgodny kierunek, tak, że on sam czuł się tem mocno dotknięty i wyrzucał szczególnie Mickiewiczowi, że biorąc od niego nazwę, myśl samą całkiem przeinaczył [1]). Naodwrót znowu Mickiewicz przyznaje wprawdzie Wrońskiemu tę zasługę, iż on pierwszy wprowadził do filozofji nazwę mesjanizmu i, że sformułował przeciwieństwa zasadnicze i odwieczne, których pogodzenie ma na celu mesjanizm, ale pomimo tego nazywa jego mesjanizm mesjanizmem fałszywym [2]).

Wspólną najbardziej znamienną cechą polskiego mesjanizmu — z wyłączeniem Wrońskiego, a także, jak zobaczymy poniżej, Towiańskiego — jest, iż uznaje on Polskę za czynnik, mający spełnić owo mesjańskie, wyzwalające wobec ludzkości posłannictwo. Gdy w mesjaniźmie Wrońskiego i Towiańskiego odgrywa Polska rolę tylko uboczną i pośrednią, to u innych polskich mesjanistów wysuwa się ona na plan pierwszy. Naród polski przez swój rozwój w przeszłości, przez swój upadek i cierpienia w teraźniejszości, wreszcie przez swoje odrodzenie i działalność w przyszłości ma głównie przyczynić się do tego i sprawić, że w ludzkości zapanuje nowy ład i porządek, oparty na prawach Bożych i na zasadach sprawiedliwości. Preludja do takiego poglądu na rolę Polski spotyka się już u Czartoryskiego, u X. Morelowskiego, u Woronicza, u Bychowca, tłumacza historjozoficznych rozpraw Kanta, wreszcie także u Gołuchowskiego, który tragiczności losów i cierpieniom przypisuje tak doniosłe wyzwalające znaczenie.

Najznamienitszych krzewicieli mesjanizmu można podzielić na trzy grupy główne. Do pierwszej należy Towiański i Mickiewicz, do drugiej Cieszkowski i Krasiński, do trzeciej Juljusz Słowacki.

3. Mesjanizm Towiańskiego i Mickiewicza. — **Andrzej Towiański** (1799—1878) wyobraża skrajne przeciwieństwo Wroń-

---

[1]) Ob. Prolégomènes du Messianisme. Paris 1842.

[2]) Ob. Mickiewicza wykłady o literaturze słowiańskiej, a mianowicie wykł. z 14 czerwca 1842 i z 24 stycznia 1843.

skiego [1]). Atoli właśnie dlatego, że na dwóch zupełnie przeciwnych stoją krańcach, jest coś, co ich ku sobie zbliża. Obaj zgodni są w tem, że w ich mesjanistycznych pomysłach Polska nie odgrywa roli głównej, roli czynnika, spełniającego mesjańskie, czyli wyzwalające ludzkość posłannictwo, lecz tylko rolę pośrednią. Czem u Wrońskiego filozofja i rozum, tem u Towiańskiego etyka i mistyczna religijność. U obu przetworzenie społeczeństwa oprze się nie na narodzie, ale na jednostce, która wypowie wyzwalające słowo, zasługą zaś narodu polskiego będzie, iż on właśnie taką wyda jednostkę. Według Towiańskiego będzie to genjusz moralny, którego wartość moralna będzie wyrazem szczególniejszej łaski Bożej. Ten to genjusz zacznie odradzać dusze jednostkowe, tym zaś tylko, którzy zbawią własną duszę przez bezwzględną miłość i ofiarę dla Boga, danem będzie przyczynić się do zbawienia Ojczyzny. Ojczyznę bowiem zbawimy nie my, ale Bóg przez nas, o ile czyści przed Nim będziemy. Sprawę więc przyszłego bytu Polski uzależniał Towiański od moralnej wartości jednostek, składających naród, miarą zaś tej ich moralnej wartości miała być siła miłości, obejmującej nie tylko własny naród, ale przedewszystkiem Boga, ludzkość, świat cały. Towiański nauczał, że Polska cierpi nie za ludzkość, ale za własne grzechy, jej przeto dźwignięcie się z upadku wymaga zmazania tych grzechów przez przyjęcie pokuty w duchu poddania się woli Bożej. Tej zaś naznaczonej Polsce przez Opatrzność pokuty nie wolno jej skalać nawet cieniem nienawiści do wrogów, których należy miłować. Oto na czem miało polegać to nowe wyzwalające słowo, niesione narodowi. Podobnie zaś jak Wroński, nie ograniczał Towiański posłannictwa swojego na Polskę, lecz rozciągnął ją na całą ludzkość, której rozwój dokonywa się według niego przez siedm stopni, czyli epok. Cechą nowej zbliżającej się epoki ma być spotężnienie zbiorowych uczuć religijno-moralnych. Wyrobi się i ogarnie ludzkość nowa etyka, oparta na troistej ofierze: 1) wyzwoli się duch od ciała i podniesie się, 2) duch wyzwolony połączy się z ciałem i podniesie ciało, 3) duch i ciało wyzwolone podniosą się przez czyny, przez życie wśród świata, a nie zdala od świata, do wysokości przez Boga naznaczonej, a przez Chrystusa ukazanej. Trafnie też wyraził się Stanisław Pigoń [2]), że „historjozofja Towiańskiego wyrosła nie z roz-

---

[1]) Por. Józef Kallenbach: Towianizm na tle historycznem. Kraków 1926. — Stan. Pigoń: Andrzej Towiański: wybór pism i nauk. Kraków 1922. — Marjan Zdziechowski: A. Towiański u Straszewskiego: Pol. fil. narod. str. 139—160. — Ks. Gabryl: Pol. fil. relig. t. II, str. 296—326.

[2]) Ob. Biesiada A. Towiańskiego etc.. Warszawa 1914, str. 24.

palenia bólu narodowego, nie z tęsknoty za wolną ziemską ojczyzną; . . . . . źródłem jej jest jedynie żywa, gwałtowna żądza wyższego, gorętszego, ekstatycznego życia religijnego na ziemi, rozerwania grubej jeszcze skorupy chłodnego indyferentyzmu, zareagowania raz jeszcze, a w Polsce najsilniej na oschłość intelektualizmu wieku XVIII".

Dopiero genjusz **Adama Mickiewicza** (1797—1855) przekształcił pomysły Towiańskiego na mesjanizm narodowy, zachowując jednak dlań w pełni cechy posłannictwa moralnego [1]. Mesjanizm Mickiewicza miał niezależnie od Towiańskiego, który wywarł na wieszcza wpływ dopiero po r. 1842, dwóch poprzedników, a mianowicie Lelewela i Brodzińskiego [2]. Odezwy, pisane przez Lelewela w r. 1832 jako rzecznika komitetu, noszącego jego nazwę, wyrażają myśli, że narody mają o tyle prawo do istnienia, o ile się wysługują całej ludzkości. Wskazywały one na przeszłe zasługi Polski wobec narodów; na Lignicę, na walki z Turcją, Moskwą, na obronę Wiednia, na demokratyczny ustrój Rzeczypospolitej, na konstytucję 3-go maja, wreszcie na rok 1831, który wstrzymał wystąpienie Rosji przeciw zachodniej Europie. Otóż w tych odezwach przebija się wyraźnie mesjaniczne pojmowanie dziejów Polski.

Co do Brodzińskiego, to ten w mowie o narodowości Polaków, wygłoszonej dnia 3 maja 1831 r. na ostatniej sesji Tow. Prz. Nauk w Warszawie, wyraził się, że „naród jest wrodzoną ideą, którą jego członkowie urzeczywistnić się starają. Ideą więc czyli posłannictwem narodu polskiego było: 1) rozwinąć drzewo wolności i braterstwa, 2) czuwać na granicy barbarzyńskiego i cywilizowanego świata, 3) bronić niewdzięcznych, 4) reprezentować ludy słowiańskie, 5) z grobu nawet wystąpić na odgłos zamachu na wolność ludów [3]. Są to więc widoczne pomysły mesjanistyczne, atoli o przodowaniu innym narodom w odrodzeniu ludzkości niema wcale wzmianki u Brodzińskiego. Tę to właśnie myśl podejmuje i wykształca Mickiewicz, czyni to zaś w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego". Tu zjawia się także porównanie upadku Polski z umęczeniem Chrystusa. Przewodnia idea Ksiąg jest następująca:

Dwa razy świtała ludzkości era wolności, raz w starożytności, drugi raz w czasach chrześcijańskich, oba razy zwyciężył despotyzm. Obecnie oczekuje ludz-

---

[1] Por. M. Straszewski: Adam Mickiewicz (Pol. fil. narod. str. 161—240).

[2] Stan. Pigoń: O Księgach narodu i pielg. polsk. A. Mickiewicza. Kraków 1911, str. 69—82.

[3] Por. St. Pigoń jak wyżej str. 79.

kość trzeciego, ostatecznego powrotu wolności. Tu zaś ma właśnie naród polski swoje do spełnienia posłannictwo. Zawsze bronił on wolności, teraz ma się stać chorążym nowej ery. Aby to jednak było możliwe, muszą Polacy stać się narodem doskonałym, powinni stanąć na wysokim poziomie moralności i oświaty: „Wówczas zawierzą Wam narody i co postanowicie, prawem będzie nietylko dla Was, ale dla wszystkich wolnych ludów“ [1]). Chodziło więc Mickiewiczowi o naprawę dusz polskich, o skupienie ich około wielkiej idei jakiegoś powszechnego posłannictwa. Naród polski zmartwychwstając musi całą przemienić politykę. Ludzkość bowiem oczekuje wejścia w trzecią fazę wolności, która oprze się na zupełnej przemianie dusz. Dojdzie się do tego przez wielką wojnę powszechną. Celem należytego przygotowania się do niej jest obowiązkiem każdego Polaka żyć przedewszystkiem myślą o Ojczyźnie. Drogą zaś do tej nowej odrodzonej Ojczyzny, to naprawa duszy własnej, to urabianie jej podług przykazania o poświęcaniu się: „O ile powiększycie dusze Wasze, o tyle polepszycie prawa Wasze i powiększycie granice Wasze“ [2]). Otóż tu schodzi się Mickiewicz z wiarą Towiańskiego w możność moralnego podniesienia jednostek ludzkich, a przez nie całego ludzkiego społeczeństwa, tylko że u Towiańskiego ma ta wiara podłoże więcej osobiste, zaś u Mickiewicza ogólnonarodowe. Naród u niego celem, a nie jednostka. Dlatego jest Mickiewicz żarliwym zwolennikiem i przepowiadaczem wojny powszechnej, pojmowanej jako konieczna droga do wolności ludów i do wyzwolenia Polski. Pod tym względem nie wpłynął na niego wcale i nie zmienił go Towiański, który był zasadniczym przeciwnikiem wszelkiej zbrojnej walki.

4. Mesjanizm Cieszkowskiego i Krasińskiego. — Nieco odmienne, chociaż pokrewne stanowisko zajmuje drugi nasz wielki wieszcz-myśliciel Zygmunt Krasiński. Aby jednak myśl jego przewodnią należycie uwydatnić, należy poświęcić pierwej parę słów jego przyjacielowi Augustowi Cieszkowskiemu, z którym łączyła Krasińskiego pewna wspólność kierunku i który wywarł na niego wpływ znaczny [3]).

August Cieszkowski (1814—1894) dzielił rozwój ludzkości w myśl Hegla metody dialektycznej na trzy epoki. Dwie z nich już się kończą, trzecia, nazywana epoką Ducha św., się zbliża. W tamtych panowały przemoc i niesprawiedliwość, trzecia będzie erą pokoju, ogarnie wszystkie ludy i połączy je organicznie. Narzędziem Bożem

---

[1]) Księgi pielg. XIX.

[2]) Księgi pielg. XX.

[3]) Por. M. Straszewski: Z. Krasiński (Pol. fil. narod., str. 261—314). — Juljusz Kleiner: Z. Krasiński. Dzieje myśli (2 tomy). Lwów 1912. Tenże: Mesjanizm narodowy w systemie Krasińskiego (Studja z zakresu literatury i filozofji). Warszawa 1925, str. 185—220. — Adam Żółtowski: Graf A. Cieszkowskis Philosophie der Tat, Poznań 1904 i A. Cieszkowski (Pol. fil. narod., str. 241—260). — Ks. Gabryl: Pol. fil. relig., t. I, 239—300. — Ks. Antoni Roszkowski: Poglądy społeczne i ekonomiczne Augusta Cieszkowskiego (wpływy francuskie). Poznań 1923. — Ks. Kazimierz Kowalski: Filozofja A. hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofji św. Tomasza z Akwinu. Poznań 1929.

w spełnianiu tego zadania będzie naród Polski, który jeden i jedyny nie hołdował egoizmowi, nie uprawiał podbojów, lecz służył sprawie ludów. Skoro przyjdzie raz do ustalenia się trzeciej epoki, wówczas nad stanem pokoju i powszechnej harmonji politycznej i społecznej czuwał będzie „rząd centralny, powszechny sobór ludzkości i powszechny trybunał narodów“. Na wewnątrz podstawą ustroju każdego państwa będzie zupełna wolność i porządek, oparte na prawie swobodnego stanowienia narodów o sobie. Wojny w tej epoce w zupełności ustaną. Poglądy swoje wyłożył Cieszkowski głównie w dziele „Ojcze nasz“, którego całość wydał prof. A. Żółtowski (Poznań 1922/23). Treść tego dzieła rozbiera gruntownie prof. I. Chrzanowski („Ojcze nasz“, Kraków 1916).

Otóż takiemi to myślami przejął się do głębi **Zygmunt Krasiński** (1812—1859), ale dopełnił je pod wieloma względami. Napoleona uważał Krasiński podobnie jak i Cieszkowski za męża opatrznościowego, od którego — jak pisze we wstępie do Przedświtu — nowej ery początek, pierwej jednak musi się świat wyczerpać, ruch postępowy w niszczeniu musi dobiec kresu. Ale jakaż w tem rola Polski?

Po raz pierwszy spotykamy u Krasińskiego los Polski złączony z trzecią epoką świata w jego „Legendzie“ (trzecia część trzech myśli). W rozprawie o Trójcy wykazuje znowu, jakie cechy powinien posiadać naród-mesjasz. Musi on mianowicie przebyć męczeństwo, bo tylko przez śmierć męczeńską składa się dowód nieśmiertelności. Musi mieć wreszcie ten naród wielką przeszłość i w tej przeszłości ukazywać cechy przyszłości. Do tego przyłącza się pogląd na stan Europy, gdzie dwie grupy narodów dotąd rej wodziły: romańska i germańska, teraz więc przychodzi kolej na grupę trzecią, słowiańską, wśród której pierwszeństwo należy się narodowi polskiemu. W Przedświcie myśl ta rozwinięta dalej. Polacy właśnie przez to, jakimi byli, staną się najważniejszem narzędziem w urzeczywistnieniu epoki trzeciej, z czem oczywiście najściślej związane Polski zmartwychwstanie. W „Dniu dzisiejszym“ Krasiński powiada:

„I ludzkość poszła natchnień polskich pędem,
„Panu się dała wszystka na mieszkanie
„I toć ludzkości pierwsze zmartwychwstanie“.

Szczególnie zaś „Niedokończony poemat“ zawiera w zarysie całą historjozofję, która w wynikach ostatecznych prowadzi do uzasadnienia epoki trzeciej, mającej się urzeczywistnić głównie przez Polskę. Za drogę, prowadzącą bezpośrednio do nadejścia epoki trze-

ciej, uważa Krasiński, podobnie jak Mickiewicz, wojnę powszechną, której wizję wspaniałą stworzył w „Dniu dzisiejszym“.

Różnica więc między Mickiewiczem z jednej, a Cieszkowskim i Krasińskim z drugiej strony polega głównie na tem, że Mickiewicz czynił spełnienie mesjańskie posłannictwa Polski zależnem od podniesienia się narodu na wyższy moralny poziom, zaś Cieszkowski z Krasińskim uważali Polskę już przez same losy dziejowe w przeszłości i przez jej upadek za przeznaczoną do spełnienia roli mesjasza narodów.

5. Mesjanizm Słowackiego. — Odrębne stanowisko w pojmowaniu posłannictwa Polski zajmuje trzeci z wielkiej plejady naszych wieszczów **Juljusz Słowacki** (1809—1849). W jego mistyczno-ewolucyjnej filozofji osiąga się na każdym szczeblu postępu podniesienie się wyżej przez złamanie prawa rządzącego na szczeblu niższym [1]). — Duch jest tym przełomcą praw, tym wiecznym rewolucjonistą. Zwycięstwo prawa wyższego jest zarazem zwycięstwem ducha wyższego nad niższym. To samo dzieje się w świecie ludzkim. W społeczeństwie dotąd nieskończą się przewroty i rewolucje, póki ustrój zbiorowy ludzki nie oprze się na hierarchji duchów. Przez rewolucje i wojny leczą się narody zwyrodniałe i zestarzałe, rozbicie bowiem formy starej, która duchy ugniatała, dopomaga duchom wyższym do wydobycia się na wierzch. Kto więc przynosi formę wyższą, staje się niszczycielem niższej.

Słowacki, pojmując zło jako czynnik w porządku rzeczy konieczny, a nawet potrzebny, jest przekonany, że walki krwawe i rewolucyjne służą wyższym celom. Po gruzach i zgliszczach, po stosach ciał wstający duch-rewolucjonista zdąża do zdobycia idealnej formy rządu, do ukształtowania hierarchji ciał na wzór hierarchji ducha. Idealna forma rządu, do której świat dopiero zmierza wśród ciężkich walk, panowała niegdyś w Polsce. Świadczy o tem zasada jednomyślności uchwał. Polska atoli zatraciła tę swoją wielką ideę narodową i dlatego zgruchotaną została. Powrót do tej zatraconej idei narodowej, oto warunek zmartwychwstania Ojczyzny. Na Polsce ciąży obowiązek solidarnej współodpowiedzialności za postęp ku wyższym celom i formom, za pracę całej ludzkości. Polska spełnia ten obowiązek przez swój upadek, przez swoje walki i cierpienia i w tem tkwi jej posłannictwo. Polska Winkelriedem narodów, walczy, ginie i poświęca się za wszystkie.

---

[1]) Por. M. Straszewski: J. Słowacki (Pol. fil. narod., str. 315—332). — Juljusz Kleiner: J. Słowacki. Dzieje twórczości, Warszawa 1919. — Jan Pawlikowski: Mistyka Słowackiego, Lwów 1909.

Tak przedstawiają się w najogólniejszym, niestety zbyt pobieżnym zarysie zasadnicze poglądy polskiego mesjanizmu [1]). Stanowi on niewątpliwie najbardziej oryginalną stronę polskiej filozoficznej twórczości. Pierwszych motywów i zawiązków tego mesjanizmu szukać należy w chęci przywrócenia narodowi polskiemu jego utraconego międzynarodowego stanowiska. Rzeczpospolita sama jeszcze za czasów saskich wykreśliła się z grona państw i narodów, biorących udział w kształtowaniu stosunków światowych. Jej najlepsi synowie dojrzeli ten błąd okropny i usiłowali go naprawić. Przez czyny polityczne to się urzeczywistnić nie dało, teraźniejszość nie dopisała, a więc dokonać tego należy przynajmniej w idei i tak przygotować przyszłość. Gdy klęski i nieszczęścia groziły odebraniem wiary w siebie i zniszczeniem poczucia własnej wartości, ratował się naród wyolbrzymieniem tej wartości [2]). Tak był mesjanizm narodowy duchowym środkiem ochronnym przeciw upadkowi moralnemu. Z tego też względu posiada on nad wyraz doniosłe znaczenie. Naród, który w chwilach upadku, lub wielkich dziejowych przewrotów nie umie zdobyć się na wiarę w swoją przyszłość, w swoje dziejowe posłannictwo, naród taki traci rację bytu i sam sobie grób kopie. „Narodowość bowiem — jak mówi Mickiewicz — znaczy posłannictwo, znaczy powołanie pewnego zbioru ludzi, wezwanych od Boga do spełnienia zamierzonego dzieła". Otóż naród polski tej wiary w siebie i w swoje posłannictwo w najciemniejszej dziejów swoich dobie nietylko nie stracił, nietylko nie zwątpił w znaczenie i ważność swojej roli w ludzkości, ale przeciwnie utrzymał ją i rozwinął wspaniale. I to go uratowało! Mamy to do zawdzięczenia naszym największym wieszczom i myślicielom. W dobie pozytywizmu i tak zwanej pracy organicznej zaczęto na polski mesjanizm u nas z góry spoglądać, a nawet w czasach najnowszych można było czytać o nim takie zdanie, że historja miała ukazać go strasznie nieprawdziwym i że on nam tyle gorzkich zgotował rozczarowań. Sądy takie są z gruntu mylne. Nasi mesjaniści, ci wielcy głosiciele poglądów na dziejowe posłannictwo Polski nigdy i nigdzie nie wskazywali, **kiedy** ich przewidywania mają się spełnić; dowodzili tylko, że ludzkość, że państwa i narody zmierzają ku wielkiemu przewrotowi, który wszystko przekształci i przeobrazi, że główną tego przyczyną okaże się rozbiór Polski i że tej Polsce w przyszłem ukształtowaniu stosunków nader ważne przypadnie posłannictwo. Naród więc powinien się do tej roli przygotować". Czyż to nie sprawdza się w naszych oczach? Czyż nie idziemy ku temu? Nasi mesjaniści więc żadnych nie zgotowali nam rozczarowań, przeciwnie oni głosili prawdy, których wartość ludzkość dopiero teraz uświadamiać sobie zaczyna. Wszak poglądy na ukształtowanie się stosunków po wojnie światowej, wygłaszane obecnie przez kierujących mężów stanu obu stron wojujących, już dawno zostały wypowiedziane przez naszych wieszczów i myślicieli. Atoli mesjanizm polski posiada jeszcze głębsze metafizyczne podłoże. Jeżeli się uznaje wyższy, rozumny, opatrznościowy świata porządek, jeżeli dzieje ludzkości są czemś więcej, aniżeli stekiem przypadkowych wydarzeń, to w takim wypadku także los dziejowy narodu polskiego musi mieć jakiś sens, jakieś głębsze znaczenie, musi do czegoś służyć. Idea narodowa może mieć wówczas tylko wartość, jeżeli narody mają swoje posłannictwa i jeżeli w nie wierzą i niemi się przejmują.

---

[1]) Innymi mesjanistami polskimi byli z poetów Bohdan Zaleski, Seweryn Goszczyński, z filozofów **Antoni Bukaty**, **Ludwik Królikowski**. O Bukatym zob. ks. **Gabryl**: *Pol. fil. rel. t. I., str. 110—126, — o Królikowskim zob.* Dr. Kazimierz Lubecki w Straszewskiego Pol. fil. narod., str. 429—459.

[2]) Por. J. Kleiner. Zygm. Krasiński, tom II, str. 91.

6. **Zwolennicy Hegla**. — Myślicielem, który wywarł duży wpływ na twórczość polską w omawianym okresie, jest Hegel. Wpływowi temu uległ nietylko August Cieszkowski, ale także inni wybitni filozofowie polscy, tacy jak Bronisław Trentowski, Karol Libelt, Józef Kremer.

Trentowski Bronisław (1808—1868) zostawił nam w spuściźnie system filozoficzny, który można określić jako absolutny idealizm, zbliżony znacznie do mesjanizmu [1]). Uważał on się za wysłannika, który ma wielką do spełnienia misję. Jego filozofji — pisze — „Bóg przeznaczył zupełną umiejętności reformę, a przez nią odrodzenie społeczeństwa". Filozofja ta ma być czemś zupełnie nowem, przewyższającem wszystko, co do tego czasu stworzył duch romański i germański. Ma to być filozofja prawdziwa, przedstawiająca świat boży, rzeczywisty, oparty na różnojedni świata realnego i idealnego, empirycznego i metafizycznego. Pomimo tak szumnych zapowiedzi nie zdołał Trentowski wyzbyć się zależności od Hegla, usiłuje tylko jego panteizm, a raczej panlogizm zastąpić pojęciem osobistego Boga. Dzieła jego główne: „Chowanna" (Poznań 1842), „Myślini" (Poznań 1845), „Panteon wiedzy ludzkiej" (Poznań 1873—1881, 3 tomy).

Znacznie samodzielniejsze wobec heglizmu stanowisko zajął **Karol Libelt** (1807—1875). I on — podobnie jak nasi mesjaniści — przejął się pragnieniem, ażeby to, czego, popadłszy w jednostronność, nie zdołała dokonać filozofja niemiecka, mogła urzeczywistnić twórcza praca myśli polskiej, unikając niemieckich jednostronności, stając na stanowisku bardziej wszechstronnem, przez uwzględnienie wszystkich potrzeb duchowych tak człowieka jako jednostki, jak i społeczeństwa [2]). Wytknął sobie więc Libelt za cel filozofję Hegla, tę ostatnią wielką syntezę niemiecką, z gruntu przekształcić. Dowodzi zatem, że filozofja, na samym tylko rozumie oparta, wystarczyć nie może. Rozum, będąc przeważnie natury krytycznej, rozkładającej, niezdolny jest do wytworzenia syntetycznego poglądu na świat, jest przeto do tego potrzebna jeszcze inna duchowa siła. Za taką uznaje Libelt wyobraźnię. Ona to tworzy, kształtuje, buduje; myśl bez niej jest bezsilna. Prawdziwa filozofja rzeczywistości powinna oprzeć się na tej właśnie dodatniej, twórczej sile ludzkiego umysłu. Tak zastępuje

---

[1]) Por. Władysław Horodyski: Bronisław Trentowski (monografja), Kraków 1913. — Tenże w Straszewskiego: Pol. fil. narod., str. 333—368. — Ks. Gabryl: Pol. fil. religijna, t. II. str. 150—230.

[2]) Por. W. Marceli Gielecki: Karol Libelt, w Straszewskiego: Pol. fil. narod., str. 369—404. — Wiktor Halm: Karol Libelt, Lwów 1907. — M. Sobeski: Metafizyka Libelta, Poznań 1916. — Zdzisław Kaczmarek: Rozwój i źródła poglądów estetycznych Libelta (Kwart. filoz. 2. 1929).

Libelt abstrakcyjną heglowską dialektykę i jego próżne kategorje myślenia żywą rzeczywistością wraz z jej twórczemi formami. Na takich podstawach powstaje system filozoficzny Libelta, stanowiący przeciwieństwo do systemów na czystym opartych rozumie. Trzy wyróżnia on główne siły wyobraźni: 1) siłę twórczą, bezwzględną w Bogu, 2) siłę podmiotową, warunkową w człowieku, 3) wreszcie siłę przedmiotową, przekształcającą w przyrodzie. W związku z tem widzi trzy główne rodzaje form istnienia: 1) pierwotne formy Boskie, 2) pochodne formy ludzkie (ideały, prawa, czyny), 3) przechodnie formy przyrodnicze (siły, gatunki i t. d.). Wyrazem tych trzech form są: Bóg, człowiek, przyroda.

Na tego rodzaju przewodnich zasadach oparte badania nazywał Libelt morfologją czyli umiejętnością, wnikającą w powstawanie i objawianie się wszelkich form w przyrodzie, w ludzkości i w Bogu i utrzymywał, że przepaść między duchem a materją, między idealnością a realnością zdołają zapełnić tylko „pomysły morfologiczne“, które nie rozwiewają duchowości w abstrakcje rozumowe, lecz ją chwytają w formy, a ostatecznie dążą do osobowości tak względnego, jak bezwzględnego ducha [1]).

Bardziej zależnym od Hegla był w początkach swojej naukowej działalności **Józef Kremer** (1806—1875). Atoli i on nie zatrzymał się i nie poprzestał na wynikach twórczości wielkiego niemieckiego filozofa [2]). Gdy u Hegla podstawą całego jego systemu jest idea bezwzględna, stanowiąca istotę i przyczynę wszechrzeczy, gdy uważał on wszechświat za wieczyste tej idei dialektyczne przejawianie się, to przeciwnie Kremer oparł cały swój filozoficzny pogląd na świat na pojęciu bezwzględnej osobowości, czyli osobistego chrześcijańskiego Boga. Metoda więc, szczególnie w pierwszych pracach Kremera [3]), jest wprawdzie heglowska, ale wyniki sprzeciwiają się duchowi tej filozofji, są samodzielne, a w charakterze twórczości polskiej uzasadnione. Na schyłku życia (po r. 1860) zaczął Kremer coraz więcej od Hegla się odsuwać, zbliżając się do kierunku tak zwanego idealno-realnego, który to kierunek, usuwając niedostatki metody Hegla, usiłował z jednej strony wejść w ściślejszy związek z naukami na doświadczeniu opartemi, z drugiej zaś próbował na nowo uzasadniać i bronić idealnych skarbów ducha ludz-

---

1) Por. Filozofja i krytyka, t. I, str. XIX.

2) Kazimierz Lubecki: Józef Kremer (Pol. fil. narod., str. 405—459). — Ks. Gabryl: Pol. fil. relig., str. 127—150.

3) Wykład systematyczny filozofji. Kraków 1849.

kiego, zwłaszcza religji chrześcijańskiej (rozprawa: O najważniejszem zadaniu filozofji w obecnym czasie, 1875).

Drugą, może nawet świetniejszą stronę działalności Kremera stanowi estetyka. Przez swój system estetyki, wyłożony w „Listach z Krakowa", zyskał on rozgłos w całej Polsce i stał się ulubieńcem poskich warstw wykształconych, przyczyniając się potężnie do rozbudzenia w narodzie naszym popędu do twórczości na polu sztuk pięknych. Wprawdzie estetyka Kremera opiera się także na zasadach Hegla, atoli co w niej jest szczególnie ważne i nowe, to rozważanie objawów sztuki nie w oderwaniu, lecz w związku i na tle życia umysłowego narodów. Kremer pojmuje sztukę jako jeden z najważniejszych objawów tego życia. Sztuka wyrasta z powszechnego podłoża, stanowiącego charakter narodu. Oto przewodnia myśl Kremera. W tem można go słusznie uznać za poprzednika Taine'a [1]).

7. Filozofja katolicka [2]). — Okres ten może się pochlubić również poważnymi myślicielami chrześcijańskimi, broniącymi religji objawionej, osobowości Boga i prawdziwości nauki katolickiej. Wiara sfer wykształconych w Polsce została mocno zachwiana sensualizmem i racjonalizmem francuskim XVIII wieku, pilnem rozczytywaniem się w filozofji encyklopedystów i Voltaire'a oraz Rousseau'a. Zwalczał te wpływy W. R. Karczewski w dziele: „O prawach fizycznych i moralnych świata czyli prawdziwe systema natury z dzieł francuskich zebrane" (Warszawa 1792). Chłostał naszych wolnomyślicieli franciszkanin, ks. Karol Surowiecki [3]) (1754—1824). Epokowe dzieło Chateaubrianda: „Duch wiary chrześcijańskiej czyli jej piękność i zalety" przyswojono polskiej literaturze już w 1816 r., wnet potem pojawiły się przekłady dzieł Józefa de Maistre: „O papieżu" i „Wieczory petersburskie".

---

1) Oprócz wymienionych byli zwolennikami i krzewicielami filozofji Hegla w Polsce: poeta Stefan Garczyński (1805—1833), Jan Nep. Kamiński (1777—1855), Edward Dembowski (1823—1846), Jan Majorkiewicz (1820—1847), Feliks Jezierski (1817—1901), Henryk Lewestam (1817—1878), Tytus Szczeniowski (1808—1880), Walenty Chłędowski (1798—1846), Józef Chwalibóg (1808—1841), Edward Sulicki (1826—1884). — O Majorkiewiczu ks. Gabryl: Pol. fil. relig. t. I, str. 300 o Chwalibogu, str. 231, o Sulickim, str. 318.

2) Por. Ks. Gabryl: Polska filozofja katolicka w połowie XIX wieku (w Straszewskiego: Pol. fil. narod., str. 461—488). — Tenże: Pol. fil. relig., t. I. r. 5 i 6. — Marjan Szyjkowski: Génie du Christianisme a prądy umysłowe w Polsce porozbiorowej, Lwów 1908.

3) Ks. Gabryl: Ks. Karol Surowiecki, nasz apologeta z końca XVIII a początku XIX wieku (Mies. katech. i wychow. 1911).

Filozofja Kanta osłabiła rozumowe podstawy wiary w Boga i w objawienie, filozofja idealistów niemieckich, zwłaszcza Hegla, podkopała wiarę w Boga osobowego. Wprawdzie prawie wszyscy nasi zwolennicy Kanta i Hegla pragnęli zachować wiarę w Boga osobowego, a nawet w Kościół katolicki, ale nie brakło w ich życiu chwil a w ich dziełach ustępów, w których odnosili się z wyraźną niechęcią do rozumowej wiary w Boga, a przedewszystkiem do dogmatów Kościoła katolickiego. Za przykład niech posłużą Towiański i Trentowski, a pod niejednym względem Krasiński i Cieszkowski. Ten stan rzeczy musiał wywołać sprzeciw. Eleonora Ziemięcka (1819—1869) ostygła w swym zapale do Hegla właśnie dlatego, że spostrzegła, iż u Trentowskiego kryją się pod terminologją chrześcijańską błędy panteistyczne. Jednak w swych „Zarysach filozofji katolickiej“ (1857) porzuca nieraz zapatrywania znanego sobie św. Tomasza z Akwinu na korzyść tradycjonalistów francuskich oraz niemieckich semiracjonalistów Baadera i Günthera. Podobnie ks. Feliks Kozłowski (1803—1872), długoletni przyjaciel Trentowskiego, czuje się zmuszonym wystąpić przeciw jego ideom panteistycznym, zawartym zwłaszcza w jego „Chowannie“ i „Myślini“ („Początki filozofji chrześcijańskiej“, Poznań 1845, 2 tomy). Również Maksymiljan Jakubowicz (1785—1853) zbija w swej „Chrześcijańskiej filozofji życia w porównaniu z filozofją naszego wieku panteistyczną“ (Wilno 1853, 3 tomy) idealistów niemieckich i polskich ich stronników, zanadto jednak osłabia wartość naszego rozumu. Florjan Bochwic (1799—1856), zwolennik Schellinga, i Jan Majorkiewicz (1820—1848), zwolennik Hegla, usiłują pogodzić poglądy idealistów niemieckich z nauką Kościoła katolickiego na wzór Günthera z Wiednia i Hermesa z Bonn. W duchu Kozłowskiego i Ziemięckiej pisał ks. Walerjan Serwatowski z Krakowa (1810—1891) swój: „Pierworys systematu filozofji ze stanowiska chrześcijańskiego pojętej“ (Kraków 1852).

Głębiej i poprawniej ujmują stosunek rozumu do wiary: ks. Stanisław Chołoniewski (1792—1846), ks. arcyb. Ignacy Hołowiński[1]) (1800—1855) i ks. Piotr Semenenko[2]) (1814—1886), zmartwychwstaniec, który zwalczał niezdrowy mistycyzm Towiańskiego, nawoływał do powrotu do filozofji św. Tomasza z Akwinu jeszcze przed encykliką „Aeterni Patris“, a w swej historjozofji podkreślał z mesjanistami, że zadaniem narodu polskiego jest stworzyć

[1]) Ks. Gabryl: Filozofja ks. arcyb. Ignacego Hołowińskiego. (Aten. kapł. 1911).
[2]) Ks. Gabryl: Poglądy filoz. O. P. Semeneńki (Mies. katech. i wychow. 1912).

państwo chrześcijańskie wzorowe i bronić Europy przed zalewem wschodnich barbarzyńców.

8. Zwrot ku realizmowi. — Na schyłku okresu budzić się zaczyna i do głosu przychodzić reakcja, skierowana przeciw zapędom metafizycznej spekulacji i idealizmowi. Najwymowniejszym tej reakcji rzecznikiem stał się znakomity nasz ekonomista-filozof Józef Supiński (1804—1890). Jego „Myśl ogólna filozofji wszechświata“ zawiera niezwykle śmiałą i oryginalną próbę zbudowania systemu filozofji, opartego na podstawach z nauk przyrodniczych zaczerpniętych. Supiński, bawiąc dłuższy czas we Francji, uległ do pewnego stopnia wpływom Augusta Comte'a [1]).

Zwiastunami nowych realistycznych, ku pozytywizmowi przechylających się prądów byli również Adrjan Krzyżanowski (1788—1852) i Dominik Szulc (1797—1860).

Myślicielem w przyszłość zapatrzonym, a w pomysłach swoich znacznie wyprzedzającym czasy, w których żył, jest filozof-poeta Cyprjan Norwid (1821—1883). I on wyszedł z założeń realistycznych, ideę absolutną Hegla zastąpił rzeczywistością. Między prawami rozwoju świata a prawami rozwoju ducha upatrywał stosunek analogiczny. Wiedzę pojmował jako unicestwianie wszystkich przypadkowych stron rzeczywistości i jej doczesnych właściwości. Tak uproszczona rzeczywistość stawała się dla niego zbiorem oczywistości, które należy wskazywać i stwierdzać, przez co strona poznawcza przechodzi w logiczną. Głębokie atoli i nad wyraz oryginalne wnikanie w wartość wiedzy doprowadziło Norwida do nadania tej wartości z jednej strony znaczenia praktycznego, z drugiej symboliczno-mistycznego: „Nie myślę wcale — pisze — ażeby wystarczyło człowiekowi, gdyby wiedział wszystko, myślę owszem, że człowiek potrzebowałby zawsze więcej. Człowiek potrzebowałby wiedzieć, każdej pory, doby i chwili i okoliczności wszystko to, co w tych razach i względach wiedzieć on, jako on, powinien i jako społeczeństwa ludzkiego członek. To zaś wydawa mi się więcej niż wszystko, albowiem toć jest wszystko więcej znajomością i samejże niewiedzy i jej pomiaru“.

Norwid odrzuca więc wszechwiedzę, która jest zresztą niemożliwą, wiedza bowiem ulega, jak wszystko w świecie, rozwojowi. Obowiązkiem człowieka jest zdawać sobie sprawę z tego, co w danej chwili wiedzieć powinien. Z tego też względu nie wszechświat jest dla Norwida głównym przedmiotem zajęcia, ale —

---

1) Por. M. Straszewski: Józef Supiński (Pol. fil. narod., str. 489—502).

podobnie jak dla pozytywisty Comte'a — ludzkość. Atoli w ludzkości objawia się nie tylko empiryczna strona prawdy, ale także jej strona boska, oparta na religijnej wierze. Boskość i ludzkość, wiedza empiryczno-logiczna i wiara religijna, oto przeciwieństwa! Ich przezwyciężeniem jest „Słowo".

Filozofja Słowa, oto może najciekawsza strona pomysłów Norwida. Słowo jest u niego dążnością ducha ludzkiego do wypowiedzenia zapomocą mowy lub milczenia swojej myślowo-uczuciowej treści. W słowo wciela się boskość, w niem uzyskuje wyraz wiara religijna. Religijność Norwida jest m i s t y c z n a, jego zaś pojęcie chrześcijaństwa czynne, heroiczne, wynikające z idei walki, stanowiącej prawo rozwojowe ludzkości. Prawda logiczno-empiryczna nie wystarcza, nie sama bowiem myśl wytwarza prawdę, ale życie i to dopiero jest prawdą, co celom życia służy i przez życie sprawdzonem zostaje. Oto zapowiedź kierunku filozoficznego, o przeszło pół wieku późniejszego, tak zwanego pragmatyzmu. Także tak głośna niedawno teorja doświadczeń religijnych, sformułowana przez amerykańskiego filozofa James'a, uzyskuje u Norwida swój pierwszy najdawniejszy wyraz. Niezmiernie charakterystyczną jest Norwidowa teorja milczenia, przypominająca niekiedy pomysły napotykane w indyjskich Upaniszadach. Wszechświat u niego to monolog nieustannie się parabolizujący. Myślenie obrazowe, paraboliczne, bezsłowne czyli milczenie jest to wsłuchiwanie się w ten wieczny monolog, kontemplacja dająca doskonałe poznanie prawdy [1].

Rozwój ludzkości dokonywa się według Norwida w narodach i przez narody, z których każdy przechodzi w swojej historji przez pięć epok. Na początku mamy okres synostwa Bożego, potem występowanie potężnych indywidualności ludzkich, przychodzi dalej czas tworzenia się organizacyj państwowych, poczem wykształca się życie prywatno-społeczne, nie mogące się zmieścić w ramach państwowości, aż wreszcie następuje wybuch, rewolucja.

Ojczyźnie swojej Polsce wyznacza Norwid wzniosłą misję rozwiązania z a g a d n i e n i a s o c j a l n e g o w d u c h u c h r z e ś c i j a ń s k i m. Ma się to dokonać przez braterstwo sztuki i pracy, którą to ideę nazywa Norwid myślą polską. Nie tylko wyrobi ona sztuce należne jej stanowisko, ale spełni także nadzieję wieków, usuwając zawikłania społeczne. Tu w poglądach swoich staje się Norwid poprzednikiem Ruskina. Dziwnie głęboko pomyślaną jest Norwidowa filozofja wojny w związku z ideą heroizmu społecznego. Rozwój ludzkości dokonywa się jedynie przez walkę. Najszczytniejszym rodzajem walki jest współzawodnictwo, jej nadużyciem jest wojna. Dlatego wojny muszą raz skończyć się, one ustaną skoro zwycięży prawda, walka w znaczeniu dodatniem atoli nie ustanie nigdy, gdyż jest ona prawem i warunkiem postępu.

Tak przedstawiają się w bardzo pobieżnym i niedokładnym zarysie poglądy Cyprjana Norwida, tego niezwykle oryginalnego myśliciela, który tak świetnie zamyka wielką epokę polskiego idealizmu i romantyzmu, torując zarazem drogę nowym prądom, przychodzącym do głosu i do znaczenia dopiero po czasach pozytywizmu na schyłku zeszłego i z początkiem obecnego stulecia.

---

[1]) Por. Kazimierz Bereżyński: Filozofja Cypr. Norwida. Warszawa 1911.

OKRES TRZECI.

POZYTYWIZM. RÓŻNE KIERUNKI ROZBIEŻNE. NEOSCHOLASTYKA.

Lit.: H. Struve: Historja logiki w Polsce, wyd. 2. Warszawa 1911, str. 346 nn.: Okres piąty: krytyczno-syntetyczny. — W. Lutosławski: Die polnische Philosophie (Ueberweg-Oesterreich, V. Teil, Berlin 1928, str. 299 nn.). — Różne czasopisma najnowsze.

Uwagi ogólne.

1. Po upadku powstania z 1863 r., po zwycięstwie Niemiec nad Francją (1870), nastały ciężkie czasy dla twórczości narodowej w zaborach rosyjskim i niemieckim. Odsunięto Polaków od urzędów państwowych, warszawską Szkołę Główną zamieniono na rosyjski uniwersytet (1869), niemczono i rusyfikowano szkoły, gnębiono na wszelki sposób żywioł polski. Stąd powstała w umysłach dążność do pilniejszego zajęcia się sprawami praktycznemi, potęgowana współczesnym rozwojem nauk doświadczalnych oraz przemysłu i handlu, a odwracania się od jałowych mrzonek mesjanistów polskich, których ideały niepodległościowe doprowadziły rzekomo naród do tak wielkiego nieszczęścia. — W zaborze austrjackim działo się lepiej. Na mocy konstytucji wprowadzono język polski do szkół (1867, Rada Szkolna krajowa) i do urzędów (1869), Towarzystwo Naukowe Krakowskie przekształcono na Akademję Umiejętności (1872), unarodowiono uniwersytet w Krakowie (1869) i we Lwowie (1885), pozwalano na zakładanie różnych stowarzyszeń naukowych polskich. Należało zachować te dobra za wszelką cenę, zwłaszcza wobec prześladowań polskości w innych dwóch zaborach. Stąd zrodziła się chęć trwania przy dynastji „bez obawy odstępstwa od myśli narodowej", atoli z potępieniem wszelkiego „warcholstwa", zasadzającego patrjotyzm na szumnych frazesach i manifestacjach, na spiskach i ruchawkach, kończących się straszną klęską narodu.

Oto przyczyna zasadnicza zwrotu do t. zw. pracy pozytywnej tak szkoły „warszawskiej", jak i „krakowskiej". — Inną przyczyną było rozczytywanie się w zagranicznej literaturze materjalistycznej niemieckiej (Büchner, Vogt, Moleschott), ewolucjonistycznej (Darwin, Spencer, Haeckel), pozytywistycznej (Comte, Taine, Renan), socjalistycznej (Marx, Engels, Saint-Simon, Fourier, Leroux), empirjokrytycznej (Mach, Avenarius). „Doświadczenie", nauka, oparta na danych zmysłowych, wzięły górę nad uprzedniemi teorjami idealistycznemi, nad marzeniami mesjanistów i torowały drogę do głoszonej pracy „organicznej", pracy „od podstaw", troszczącej się najpierw o byt materjalny narodu, liczącej się z „realnemi" warunkami aktualnego położenia kraju.

2. Pozytywizm polski nie jest tak skrajny, jak współczesny zagraniczny. Jak idealiści polscy starali się „spolszczyć" Kanta czy Fichtego, Schellinga lub Hegla, tak i nasi pozytywiści walczyli raczej przeciw przesadnemu intelektualizmowi i mistycyzmowi, a nie za wyłącznem panowaniem doświadczenia i zmysłów. Stąd w ich dziełach i rozprawach empirystycznych i realistycznych napotyka się niemało idealizmu i racjonalizmu, które są jakby pozostałością okresu poprzedniego, a raczej tkwią w istocie duszy polskiej. Zresztą szereg poważnych myślicieli i literatów nie pozwolił umysłowi polskiemu i w tym okresie zagrzęznąć

całkowicie w zmysłach i przyziemnych troskach. Henryk Struve w Warszawie, Maurycy Straszewski i Witołd Rubczyński w Krakowie, Kazimierz Twardowski we Lwowie, Wincenty Lutosławski w kraju i zagranicą, podkreślając wartość pracy naukowej, opartej na doświadczeniu, wpajali jednak w umysły powierzonej sobie polskiej młodzieży zdrowe poglądy na konieczność prawdziwej filozofji, opartej na metafizyce. Rozwinęła się ponadto w Polsce w związku z ogólnym ruchem europejskim neoscholastyka, zdobywając niepoślednich przedstawicieli.

3. Ogniskami wzmożonej pracy filozoficznej w tym okresie, zwłaszcza pod koniec XIX stulecia i na początku XX wieku stały się uniwersytety: warszawski, krakowski i lwowski, do których przyłączyły się po odzyskaniu niepodległości uniwersytety w Poznaniu, Wilnie i Lublinie (uniwersytet katolicki na wzór wielu zagranicznych: w Lowanjum, Lille, Paryżu, Tuluzie, Fryburgu szwajcarskim, Medjolanie, Rzymie). Przy nich potworzyły się: Polskie Towarzystwo filozoficzne we Lwowie (1904), Towarzystwo psychologiczne w Warszawie (1907), Towarzystwo filozoficzne w Krakowie (1909), Warszawski Instytut filozoficzny (1915), który w r. 1927 zlał się z Tow. psychol. w jedno „Warszawskie Towarzystwo filozoficzne", Poznańskie Towarzystwo filozoficzne, zapoczątkowane w r. 1921, ukonstytuowane w 1925. — Prócz tego istnieją: przy Polskiej Akademji Umiejętności (z reorganizowanej w 1919) Wydział historyczno-filozoficzny oraz Komisja do badań historji filozofji w Polsce, przy Poznańskiem Towarzystwie Przyjaciół Nauk (1857) Komisja filozoficzna, przy Tow. Naukowem Warszawskiem (1907) Wydział Nauk filozoficznych, przy Tow. Przyjaciół Nauk w Wilnie (1907) Wydział filozoficzny, przy Tow. Naukowem we Lwowie (przekształconem w r. 1920 z Tow. popierania nauki polskiej, zał. w 1901) Wydział historyczno-filozoficzny, przy „Związku zakładów teologicznych w Polsce" (zał. 1921) Sekcja filozoficzna i t. d. Nadto na każdym uniwersytecie założono „Koła filozoficzne" studentów. W Warszawie istnieje jeszcze: Instytut pedagogiczny, a także Instytut mesjaniczny (krzewienie filozofji Wrońskiego), w Poznaniu: Polski instytut socjologiczny, w Lublinie: Tow. Wiedzy Chrześcijańskiej, w Krakowie: Naukowy instytut katolicki. Prawie wszystkie te instytucje mają swoje wydawnictwa, w których ukazują się bądź przekłady obcych filozofów, bądź oryginalne polskie prace filozoficzne. W tej pracy wydawniczej ogromną ma zasługę Kasa imienia Józefa Mianowskiego, doktora medycyny i rektora Szkoły Głównej, założona w r. 1881 przez byłych profesorów i studentów tejże szkoły jako Kasa pomocy dla osób, pracujących na polu naukowem (dziś: Instytut popierania nauki polskiej, p. n. Kasa im. Mianowskiego [1]).

4. Głównemi organami polskiej pracy filozoficznej są kwartalniki: „Przegląd filozoficzny", założony w 1897 przez Wład. Weryhę w Warszawie, „Kwartalnik filozoficzny" (od r. 1923 pod redakcją W. Heinricha w Krakowie) i miesięcznik „Ruch filozoficzny" (od r. 1911 pod redakcją K. Twardowskiego we Lwowie). Także różne czasopisma przyjmują chętnie artykuły filozoficzne, wśród katolickich przedewszystkiem „Przegląd powszechny" od 1884 w Krakowie, — „Ateneum kapłańskie" (od r. 1909) we Włocławku, — „Przegląd teologiczny" (od r. 1920) we Lwowie.

---

[1]) Por. Nauka Polska, VII (1927): Materjały do spisu Instytucyj i Towarzystw naukowych w Polsce. str. 247, n. 12. Filozofja, str. 328, n. 24. Pedagogika, str. 342, n. 26. Psychologja. — Por. Kaz. Twardowski: O potrzebach filozofji polskiej, Nauka Polska, I (1918), str. 453—486.

5. Do ożywienia ruchu filozoficznego przyczyniły się niemało Zjazdy filozoficzne. Zrazu brali polscy filozofowie udział w Zjazdach lekarzy i przyrodników polskich, przemawiając na nich, począwszy od 1881, gdy chodziło o zagadnienia z dziedziny metody badań albo o teorje nauk przyrodniczych, a także o kwestje psychologiczne. Na IV Zjeździe w Krakowie (1891) spotykamy już osobną sekcję psychologiczną, którą na X Zjeździe we Lwowie (1907) przekształcono na filozoficzną. Sekcja ta obradowała samodzielnie na XI Zjeździe przyrodników i lekarzy w Krakowie (1914) i zorganizowała I Polski Zjazd filozoficzny we Lwowie (1923), po którym nastąpił drugi w Warszawie (1927) z udziałem zaproszonych gości słowiańskich (przybyli: Vorovka, Pelikan, Bierdiajew, Losskij, Hessen, Mirczuk). Filozofowie nasi biorą również żywy udział w międzynarodowych Zjazdach filozoficznych czy psychologicznych (Oxford, Neapol, Groningen, Rzym i t. d.) nietylko jako słuchacze lecz także jako referenci wybitni i szanowani.

6. Już Struve zauważył, że niełatwa to rzecz sklasyfikować zasadnicze poglądy filozofów polskich tego okresu. Pozytywizm i filozofja katolicka tworzą dwa przeciwieństwa. Atoli między pozytywizmem a filozofją, powstałą na gruncie katolickim, można zgrupować dosyć znaczny zastęp pracowników na niwie filozofji, hołdujących najróżnorodniejszym prądom i kierunkom. Chyba nie było w ostatnich 50 latach ani jednego głośniejszego europejskiego albo nawet amerykańskiego myśliciela, któryby nie był na umysły polskie jakiegoś wywarł wpływu. Filozofja polska tego okresu może słusznie uchodzić za odblask całego światowego ruchu na tem polu (Straszewski). Przedstawimy zatem: A) Pozytywizm, B) Różne kierunki rozbieżne, C) Neoscholastykę w Polsce.

A) Pozytywizm.

Lit.: Teodor Jeske-Choiński: Pozytywizm w nauce i literaturze, Warszawa 1908. — Drogoszewski: Pozytywizm polski (Encyklopedja wychowawcza, t. IX, Warszawa 1923). — Piotr Chmielowski: Zarys najnowszej literatury polskiej (1864—1894), Kraków 1895.

1. Walka o nowe teorje filozoficzne toczyła się na gruncie warszawskim na łamach „Przeglądu tygodniowego“ od r. 1867 i „Niwy“ po r. 1872. Zaognił ją Aleksander Świętochowski (ur. 1849) swym manifestem: „My, i oni“ z r. 1871. „Oni“, to marzyciele romantyczni i ich naśladowcy, — „My“, to młode pokolenie, „pozytywistów“, żądne troski o materjalny dobrobyt kraju, o oświatę szerokich mas, o emancypację kobiet, o rozwój nauk przyrodniczych, słowem o „postęp“ w każdej dziedzinie ziemskiej. Do religji odnosili się ci młodzi obojętnie, do Kościoła katolickiego nawet wrogo, w etyce i polityce hołdowali zasadom utylitaryzmu, zupełnie zgodnie z zasa-

dami Comte'a, na którego się powoływali. Szerzyli te idee filozoficzne: Juljan Ochorowicz (1850—1917) w licznych artykułach i w pracach: Wstęp i pogląd ogólny na filozofję pozytywną, 1872, — O zasadniczych sprzecznościach, na których się wspiera cała nasza wiedza o wszechświecie, 1875[1]), — Bolesław Prus (Al. Głowacki, 1846—1912), głównie w swych powieściach, — Piotr Chmielowski (1848—1904) w swej historji literatury, Władysław Kozłowski (1832—1899) w swych „Pismach filozoficznych i psychologicznych", — Antoni August Eger w swych „Zasadach pozytywizmu", 1876, — a na polu pedagogiki Jan Władysław Dawid (1859—1914).

2. Krakowska szkoła historyczna nie podzielała zapatrywań filozoficznych pozytywistów warszawskich. Na łamach „Czasu" i „Przeglądu Polskiego" walczyła o realne cele narodowe, o porzucenie niepotrzebnych marzeń, ale głosiła idee, że należy się trzymać wiernie Kościoła katolickiego i chrześcijańskiej moralności, a pielęgnowaniem ducha narodowego, oświaty, literatury, rozwoju potęgi narodowej na wszystkich polach przygotować krajowi lepszą przyszłość. Poglądy takie głosili: Józef Szujski (1835—1883), Stanisław Tarnowski (1837—1917), Michał Bobrzyński (ur. 1849), ks. Walerjan Kalinka (1826—1888). Nie wyrzekali się oni nadziei naszych mesjanistów, że nadejdzie kiedyś chwila wyswobodzenia ojczyzny z pod władzy zaborców, ale w swej historjozofji podawali środki do realnej pracy nad zbliżeniem tej chwili.

3. Gdy prądy socjalistyczno-materjalistyczne zaczęły zanadto brać górę, podnosząc sztandar międzynarodowego ideału socjalistycznego, odezwał się silnie z przypomnieniem ideałów wychowania narodowego Stanisław Szczepanowski (1846—1900), w szeregu odczytów, przemówień, artykułów (Pisma i przemówienia, 3 tomy, Lwów 1907—1912), w pracy: O polskich tradycjach w wychowaniu, Lwów 1912 i w programowej rozprawie: „Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych".

4. Zabarwienie pozytywistyczne mają prace przyrodników tego okresu, zajmujących się filozofją przyrody i teorją poznania przyrodoznawstwa. Należą do nich: Wincenty Szyłło: Przegląd dziejów przyrody. Studja filozoficzne, 2 tomy, 1872. Jest on dobrym

---

[1]) Ochorowicz znany był w kraju i zagranicą ze swych badań nad hipnotyzmem i medjumizmem, które go odwróciły od pozytywizmu. — Odczyty o magnetyżmie i hipnotyźmie, Piotrogród 1890, — Zjawiska medjumiczne, cz. I—IV., Warszawa 1913, — Pierwsze zasady psychologji, Warszawa 1916.

przykładem na nasz „polski“ pozytywizm, bo przyjmuje Boga-stwórcę i duszę, różną od ciała, — Józef Chwiećkowski, skłaniający się wyraźnie ku czystemu materjalizmowi, — Stanisław Kramsztyk (1841—1906): O przepowiedniach w nauce oraz Prawo i hipoteza w badaniu przyrody, — Władysław Biegański (1857—1917), lekarz w Częstochowie, teoretyk logiki, etyki i medycyny w duchu półpozytywistycznym Macha. Teorję swoją przyrodoznawstwa nazywa „prewidyzmem“ t. j. możnością przewidywania zjawisk. — Władysław Mścisław Kozłowski (ur. 1858, obecnie prof. w Poznaniu): Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorji poznania, 1903, Przyrodoznawstwo i filozofja, 1909, Podstawy logiki, 1917, przyznaje się do neokantyzmu i nie może się wyzbyć dostatecznie przesądów agnostycznych. — Pozytywizm z zabarwieniem nowokantowskiem przejawia się u Henryka Goldberga (1845—1915) i Marjana Massoniusa (ur. 1862), u Adama Mahrburga (1860—1913), Ant. Złotnickiego (1857—1924), B. Limanowskiego (ur. 1835). — Dziś Tadeusz Kotarbiński przyznaje się otwarcie do materjalizmu i determinizmu („reizm“ materjalistyczny; por. jego: Elementy teorji poznania, logiki formalnej i metodologji nauk, Lwów 1929), a Władysław Witwicki w swej Psychologji (1928) i w swym Zarysie psychologji (1928) szerzy ewolucjonizm materjalistyczny i ateizm [1]).

5. Wpływowi empirjokrytycyzmu czyli filozofji czystego doświadczenia Avenariusa ulegali, przynajmniej w początkach swej pracy filozoficznej: Józefa Kodisowa (Studja filozoficzne, Warszawa 1903), — Władysław Heinrich (Teorje i wyniki badań psychologicznych, Warszawa 1902. O rozwoju badań naukowych, Warszawa 1907, Filozofja i jej zadanie, kwartalnik filoz. 1923), — Edmund T. Erdmann (Naturalne pojęcie świata według Avenariusa, Przegl. filoz. 1900). — J. Metallmann (Ekonomja myślenia, Warszawa 1914).

B) Różne prądy rozbieżne.

1. Przeciw materjalizmowi i pozytywizmowi występował niestrudzenie **Henryk Struve** [2]). Ur. 1840 w Gąsiorowie pod Kołem w ka-

---

[1]) Por. recenzje w Przeglądzie powsz., marzec 1930, str. 359—365 (L. Chalecki); — i w Ateneum Kapłańskiem 1927, tom XIX, str. 27—31 (X. Wais). — A. Dryjski: Zarys psychologji W. Witwickiego (Kwartalnik filoz. 1929, str. 194—212).

[2]) Struve sam o sobie w Historji logiki, wyd. 2, str. 370—374. — K. Twardowski: Henryk Struve w Ruchu fil. II (1912) n. 6, str. 101—107 (przedruk w Rozprawach i artykułach filozoficznych, Lwów 1927, str. 306—313). — Adam Zieleńczyk: Stanowisko Henryka Struvego w dziejach filozofji polskiej, Warszawa 1913.

liskiem, z rodziny niemieckiej, osiadłej w Polsce, odbywał studja filozofji i teologji protestanckiej na uniwersytetach niemieckich. Od r. 1863 wykładał logikę w warszawskiej Szkole Głównej, a od r. 1871—1903 był profesorem zwyczajnym Uniwersytetu Warszawskiego. Potem mieszkał stale w Anglji, nie przestając zajmować się filozofją w Polsce. Um. 1912. — Główne jego dzieła są następujące: Wywód pojęcia filozofji, 1863, — Wykład systematyczny logiki, 1868—1870, gdzie wstęp stanowi: Historja logiki jako teorji poznania w Polsce (wyd. 2, w 1911), — Synteza dwóch światów, 1876, — Pozytywizm i zadania krytyczne filozofji, 1891, — Wstęp krytyczny do filozofji, 1896 (wyd. 3, w 1903). Pisał po polsku i po niemiecku.

Działalność Struvego posiada pod dwojakim względem doniosłe znaczenie, jako profesora i jako pierwszego historyka filozofji w Polsce. W swych zapatrywaniach filozoficznych nie należał ani do epoki idealizmu i mesjanizmu, ani do materjalizmu i pozytywizmu. Obcy mu był zarówno wyłączny idealizm, jak i wyłączny realizm, wrogiem był wszelkiej jednostronności, a jako umysł prawdziwie filozoficzny usiłował objąć całość rzeczywistości w idealno-realnym poglądzie na świat i życie (Twardowski). Dlatego to nazwał swe główne, a bardzo gruntowne i trwałą wartość posiadające dzieło Wstępem „krytycznym“ do filozofji. W całem dziele, a zwłaszcza w paragrafie „Filozofja i religja“ broni przeciw ateuszom istnienia Boga i płynących stąd obowiązków moralnych. Niestety nie wielu znalazł zwolenników swych poglądów, gdyż współcześni przechylili się na stronę pozytywizmu.

2. W podobnym duchu działał w Krakowie **Maurycy Straszewski**[1]). Ur. 1848 w Lutoryżu pod Rzeszowem, gdzie też ukończył gimnazjum. Studja uniwersyteckie odbywał w Pradze i w Wiedniu. Habilitował się w Krakowie, był profesorem filozofji na Uniwersytecie Jagiellońskim od 1875—1910, pod koniec życia wykładał historję filozofji na Uniwersytecie Lubelskim. Um. w 1921. — Główne dzieła: Jan Śniadecki, 1875, — Kremer i Libelt, 1875, — Spinoza, Stuart Mill, 1877, — Herbart, 1879, — O pesymiźmie w Indjach, 1884, — Dzieje filozofji w zarysie, t. I. Ogólny Wstęp i dzieje filozofji na Wschodzie, 1894, — Filozofja św. Augustyna, 1906, wyd. 2. 1922, — wreszcie najważniejsze dzieło systematyczne: W dążeniu do syntezy, Warszawa 1908.

---

1) Ks. Fryd. Klimke T. J.: W dążeniu do syntezy prof. Straszewskiego (Przegl. powsz. 1909, t. 101, str. 430—436). — W. Gielecki: Prof. Straszewskiego w dążeniu do syntezy, Kraków 1909.

Straszewski odrzuca wszelkie a priori, wszelkie hipotezy, wszelkie założenia wyłącznie logiczne, nie przerzuca się jednak do obozu czystego empiryzmu. Żąda od filozofji, by wychodziła z faktów doświadczalnych, badała je krytycznie, by jednak nie gardziła metafizyką, bez której niema prawdziwej filozofji. Z pozytywistami i empirjokrytycyzmem twierdzi, że poznajemy tylko „zjawiska", z Lotzem jednak i Herbartem, przeciw Kantowi i neokantystom, przyjmuje, że przez zjawiska docieramy do rzeczy samych w sobie i do porządku, panującego we wszechświecie (logosu), przez co zbliża się do realizmu krytycznego. Wykazuje, że wszelka filozofja zaczyna od wierzeń religijnych, ale jej owocem są też albo nowe wierzenia religijne albo filozoficzne pogłębienie dawnych. Jądrem zaś każdego wierzenia religijnego jest Bóg. Jako wierzący katolik przyjmuje Straszewski Boga, nie wskazał jednak w swych pismach, jaką drogą dochodzi filozof do uznania Boga.

3. Do realizmu krytycznego przyznaje się w Krakowie **Witold Rubczyński**. Ur. 1864 r. Od r. 1902 docent Uniw. Lwowskiego, od r. 1910 prof. Uniw. Jagiellońskiego. Prace historyczne: O neoplatoniźmie w wiekach średnich (łącznie z Witelonem), 1891, — John Ruskin, 1902—04, — O kryterjum prawdy stoickiem i Kartezjańskiem, 1906, — O Sebastjanie Petrycym, 1908, — O Mateuszu z Krakowa, 1910, wydanie jego teodycei 1930. — Z prac systematycznych: O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka, 1890, — Walka o wszechstronny pogląd na świat, 1911, — O stosunku filozofji do nauk szczególnych, 1911, — Zarys etyki 1916 (wyd. 2, w przygotowaniu), — Filozofja życia duchowego, 1925 [1]). — Zagadnienie rzeczywistości jako przedmiotu odkryć (Przegl. Powsz. t. 178 1928). — Jako długoletni Prezes Tow. Filoz. w Krakowie ma Rubczyński wielką zasługę w ożywianiu ruchu filozoficznego w tem mieście.

Rubczyński przyjmuje, że poznaniem naszem docieramy do pozapodmiotowej rzeczywistości, na którą składają się: dziedzina wydarzeń fizyko-chemicznych, dziedzina ustrojów żywych, dziedzina twórczości umysłu, uczuć i woli. Dziedziny ta dają dowód niezbity, że we wszechświecie panuje porządek — „ład", którego sprawcą ostatecznym jest wiekuista Mądrość i Miłość. Podkreśla, że sfera ducha nie mogła się rozwinąć samorzutnie ze sfery materji, zachęca do pielęgnowania życia duchowego, jako najbardziej godnego czło-

---

[1]) Recenzję Ks. Fr. Sawickiego z Pelplina zob. w lwowskim Przegl. teol. 1925, 226.

wieka i będącego rękojmią prawdziwego postępu ludzkości; broni niezniszczalności duszy ludzkiej z wiekuistą odpłatą, zwalcza wędrówkę dusz, wykazuje, jak ścisła konsekwencja prowadzi od zagadnień świata fizycznego i moralnego do nieuniknionych w życiu poglądów metafizycznych.

4. Zagranicy dał się poznać głównie swą pracą o logice Platona (teorja o stylometrji) **Wincenty Lutosławski** [1]). Ur. 1863 r. w Warszawie, studjował w Dorpacie, Rzymie, Paryżu, Londynie, uczył od r. 1890—93 w Kazaniu, w 1900 w Krakowie, w 1901—02 w Genewie i Lozannie, w 1904—06 w University College w Londynie, w 1907 w Lowell Institute w Bostonie, 1912—16 w Genewie, w 1919 na Sorbonie w Paryżu, od 1919 na Uniw. Stefana Batorego w Wilnie. Z licznych pism najważniejsze są: Z dziedziny myśli, 1900, — Eleusis, 1903, — Logika, 1905, — Ludzkość odrodzona, 1910, — Praca narodowa, 1922, — Nieśmiertelność duszy (Zarys metafizyki polskiej), 1925, — Tajemnica powszechnego dobrobytu (Zarys teorji gospodarstwa narodowego), 1926.

Lutosławski pragnie być kontynuatorem naszych mesjanistów. Broni odważnie metafizyki i wogóle wartości duchowych w życiu, zajmuje jednak stanowisko skrajnego spirytualizmu platońskiego w obronie niematerjalności i nieśmiertelności naszej duszy („dusza“ stanowi człowieka, nie „ciało i dusza“) i przyjmuje bez zastrzeżeń, owszem usiłuje uzasadnić palingenezę czyli wędrówkę dusz. Ideały swoje etyczne stara się szerzyć przez tworzenie stowarzyszeń abstynenckich (Eleusis) i „kuźnic“ wychowania narodowego.

Idee mesjanistów polskich starają się wskrzesić także: M a r j a n Z d z i e c h o w s k i, od 1919 prof. w Wilnie (Mesjaniści i słowianofile, Kraków, 1888, — Wizja Krasińskiego, Kraków 1912, — Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa, Kraków, 1915), — A r t u r G ó r s k i: Monsalwat, rzecz o Adamie Mickiewiczu, wyd. 2. Warszawa 1908, — Ku czemu Polska szła, 1919. — W a c ł a w M u t t e r m i l c h, B o j o m i r M i l e s k i: Mesjanizm polski a Kościół katolicki, Kraków 1916, — Logos, 1917, — Polska filozofja narodowa, Warszawa 1927, (wykłady przez radjo, jako propaganda idei stworzenia u nas „Unji Mesjanicznej“, przeznaczonej do wcielania w życie przewodnich idej mesjanizmu polskiego), — P a u l i n C h o m i c z, kierownik niestrudzony Instytutu Mesjanicznego w Warszawie, którego celem jest zogniskowanie samodzielnej i niezależnej myśli polskiej oraz dążenie do duchownego zespolenia ludzkości drogą wskazaną przez mesjanizm polski, zwłaszcza, przez filozofję absolutną Hoene-Wrońskiego. Chomicz przełożył

---

[1]) Lutosławski o sobie we wszystkich prawie dziełach. Bibljografja w „Rozwój i potęga woli“ wyd. 3. Wilno 1923, str. 189—198. — K s. G a b r y l: Polska fil. religijna, t. 2, str. 316—376. — S t r u v e: Historja logiki 1911, str. 508—516.

już wraz z Józefem Jankowskim parę dzieł Wrońskiego. Napisał: Byt i wiedza, elementy rzeczywistości w filozofji absolutnej Wrońskiego, Warszawa 1926, — Hoene-Wrońskiego Prawo stworzenia (Kwart. filoz. 1929).

5. Wybitnie zasłużył się koło szerzenia kultury filozoficznej w Polsce w ostatnich dziesiątkach lat **Kazimierz Twardowski** [1]). Ur. 1866 r. w Wiedniu, jako syn wyższego urzędnika Min. Skarbu. Kształcił się w wiedeńskiem Theresianum, potem tamże na Uniwersytecie pod kierunkiem Franciszka Brentano, mistrza szkoły austrjackiej. Pracował jakiś czas w laboratorjum psychofizycznem Wundta w Lipsku, słuchał wykładów Stampfa w Monachjum. Habilitował się w 1894 r. na Uniw. Wiedeńskim i tamże zaczął wykładać, ale już w 1895 r. przeniósł się na Uniwersytet do Lwowa, gdzie wykładał aż do r. 1930. — Pisma: Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Studie aus Descartes, 1892, doktorska: Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, 1894 (habilit.), — Psychologja wobec filozofji i fizjologji, Lwów 1897, — Wyobrażenia i pojęcia, 1898, — O tak zwanych prawdach względnych, 1900, — Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki, 1901, — O filozofji średniowiecznej wykładów sześć, 1910, — O czynnościach i wytworach, 1911, i wiele rozpraw i artykułów, które zebrali i wydali jego uczniowie (Lwów, 1927).

Twardowski ma wybitny dar wykładu. Ścisłości myślenia nabrał od mistrza swego Brentany, który kształcił swych uczniów na Arystotelesie i św. Tomaszu z Akwinu, budząc w nich równocześnie zmysł obserwacji i eksperymentu. Przybywszy na Uniw. lwowski salę wykładową zastał prawie pustą, zwolna jednak zapełnił ją do tego stopnia, że okazała się za ciasną. W r. 1897 zorganizował pierwsze w Polsce seminarjum filozoficzne, w r. 1907 założył pracownię psychologiczną, którą przekształcił w r. 1920 na osobny zakład psychologiczny. Zorganizował wśród studentów uniwersytetu Kółko filozoficzne, a w r. 1904 zorganizował we Lwowie Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Od r. 1911 wydaje „Ruch filozoficzny". Brał udział w licznych zjazdach filozoficznych zagranicznych i wygłaszał tam referaty, przyczynił się do zwołania I i II Zjazdu filozoficznego polskiego, udzielał się także szkołom i szerszej publiczności z wykładami ze ścisłej filozofji i z pedagogiki. Cały zastęp jego uczniów zajął katedry uniwersyteckie i stanowiska kierownicze w kraju.

---

[1]) Por. Struve: Hist. Logiki, 1911, str. 390—395. — Wł. Witwicki w Przegl. Filoz. 23, (1920) IX—XIX, jako wstęp do Księgi pamiątkowej na 25-lecie pracy naucz. Twardowskiego.

Niełatwa to rzecz określić stanowisko systematyczne w poglądach filozoficznych Twardowskiego. Nie jest on wyznawcą jednej szkoły filozoficznej ani jednego systemu. O ile jaka teza wydaje mu się oczywistą, przyjmuje ją bez względu na to, skąd przyszła, jeśli nieuzasadnioną i niejasną, odrzuca, nie troszcząc się o jej pochodzenie. Opiera swe rozumowania na naukach doświadczalnych, ale na nich nie poprzestaje. Przeciw psychologizmowi odróżnia akt poznawczy od treści i przedmiotu pojęcia, chociaż pojęć nie odróżnia dostatecznie od wyobrażeń, przez co toruje drogę nominalizmowi i naraża na niepewność sprawę niematerjalności i nieśmiertelności duszy. Przyjmuje z kantystami i modernistami, że Bóg i jego stosunek do świata i człowieka nie może być przedmiotem wiedzy rozumowej, lecz jedynie wiary religijnej, że więc filozofja w tych sprawach wyrokować nie może, gdyż leżą one poza zakresem jej środków poznawczych.

6. Profesorami na uniwersytecie lwowskim byli przez jakiś czas także: Aleksander Raciborski (1845—1920), który poddaje surowej krytyce empiryzm Milla (Podstawy teorji poznania J. S. Milla, 2 tomy, 1886), sam jednak ulega poglądom Kanta (Ogólny zarys systemu filozofji, 1892) i dlatego nie uznaje metafizyki a nawet psychologji za dział filozofji, oraz Aleksander Skórski (ur. 1851), który w swem piśmie: Filozofja jako nauka akademicka, 1893, pojmuje filozofję jako umiejętność, biorącą za przedmiot swoich badań samą wiedzę ludzką. Usiłuje on pogodzić przedmioty naszego poznania z formami naszego myślenia, po odrzuceniu nieuzasadnionej heglowskiej tożsamości myśli i bytu.

Wykładał tam także: Wojciech Dzieduszycki (1848—1909). Napisał prócz Historji filozofji (t. I. Fil. starożytna, wydany 1914) prace: Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej, 1892 i O wiedzy ludzkiej, 1895, w których całą pewność wiedzy naszej opiera na „sumieniu" t. j. na przeświadczeniu moralnem, że powinniśmy być cnotliwymi. Na tem przeświadczeniu o obowiązku moralnym opiera też pewność istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli (Kant), a poznanie Boga uważa za niezbędne do poznania świata (Descartes). W swych rozprawach: Mesjanizm polski a prawda dziejów, Kraków 1902, Dokąd nam iść wypada, Lwów 1912, zastanawia się nad przyszłością Europy, przepowiada rewolucję w Rosji, boleje nad rozbiciem i niezgodą narodów słowiańskich, przeznaczonych do odegrania wielkiej roli w dziejach.

Chlubna wzmianka należy się jeszcze profesorowi Uniwersytetu lwowskiego Mścisławowi Wartenbergowi (ur. 1868) za jego prace o Kancie (Kants Theorie der Kausalität, 1899, O Kantowskiej krytyce praktycznego rozumu i jej stosunku do krytyki czystego rozumu, Lwów, 1911) i za jego Obronę metafizyki, Kraków 1902, przynajmniej jako „prawdopodobnej" hipotezy.

7. Na polu poszczególnych działów wiedzy filozoficznej panuje w ostatnich czasach wielkie ożywienie:

a) **w logice i logistyce:** Jan Łukasiewicz (ur. 1878, obecnie prof. w Warszawie), autor rozpraw logicznych, któremi przyczynił się do rozwoju logiki ma-

tematycznej (logistyki) w Polsce. Usiłuje rozszerzyć starą logikę „dwuwartościową“ nową „trójwartościową“, o której pisze: „Logika trójwartościowa jest systemem logiki niearystotelesowej, przyjmuje bowiem, że oprócz zdań prawdziwych i fałszywych istnieją jeszcze zdania, które nie są ani prawdziwe ani fałszywe, a więc że istnieje jeszcze trzecia wartość logiczna“ (Ruch fil. V (1920), 170). Nawołuje do zaniechania nawrotów do Arystotelesa, Leibniza czy Kanta, a radzi zacząć budowę filozofji od fundamentów, przedewszystkiem metodą dedukcyjną logiki matematycznej (Przegl. fil. 31 (1928), 3—5: O metodę w filozofji). Ważne jego rozprawy: O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, Kraków 1910, — Die logischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Krakau 1913, — Logika dwuwartościowa (Przegl. fil., 23, — 1920).

Do t. zw. szkoły warszawskiej logistów należą jeszcze: Stanisław Leśniewski (O podstawach matematyki, Przegląd filoz. 1927—1929), Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz, Alfred Tajtelbaum-Tarski, a zainteresowanie ich temi zagadnieniami podzielają: Leon Chwistek (Kraków), Jan Śleszyński (O logice tradycyjnej, Kraków 1921), Tadeusz Czeżowski (Wilno), Zygmunt Janiszewski (Warszawa), M. Ossowska (Warszawa), Zygmunt Zawirski (Stosunek logiki do matematyki w świetle badań współczesnych, Kraków 1927), Edward Stamm, Władysław Gosiewski i inni. Wszyscy oni odświeżają mniej lub więcej symbolizm i terminizm czyli nominalizm średniowieczny, choć zaprawiają go nowoczesną matematyką.

b) **w teorji poznania**: Jakób Lewkowicz (1882—1910): Podstawowe zagadnienia teoretycznej i praktycznej filozofji, Warszawa 1908, — Etyka ze stanowiska teorji poznania (Przegl. filoz. 1909). Jego teorja poznania zbliża się bardzo do neoscholastycznej (por. Struve: Hist. logiki, 1911, str. 400—402). — Tadeusz Garbowski (ur. 1869, prof. Un. Jagiel.): Poznanie jako czynnik biologiczny, Kraków 1910; opiera swe poglądy filozoficzne na badaniach biologicznych. — Benedykt Bornstein (ur. 1880, doc. w Warszawie): Kant i Bergson, 1913, — Elementy filozofji jako nauki ścisłej, 1916, — Zarys architektoniki i geometrji świata logicznego, 1923, — Roman Ingarden, (ur. 1893) pisze w duchu fenomenologji Husserla, — Kazimierz Sośnicki: Zarys logiki, Warszawa 1923. — Krytyką podstawowych pojęć i założeń nauk przyrodniczych zajmują się: Henryk Merczyng (1859—1916): Dumania przyrodnika, Warszawa 1900, — Bolesław Gawecki: Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce, Kraków 1923, Co to jest filozofja przyrody, 1927, — Zygmunt Zawirski: Refleksje filozoficzne nad teorją względności 1920. — Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo, 1923. — Wieczne powroty światów (Kwart. filozof. 1928). — Czesław Białobrzeski: Aksjomatyzacja fizyki, 1928, — O pojęciu materji i ciała według fizyki współczesnej (Kwart. filoz. 1927) i inni.

c) w dziedzinie **ontologji**: Marjan Borowski (ur. 1879), analizuje pojęcia „konieczności“, „przedmiotu“ i „czynu“. O pojęciu konieczności, Warszawa 1910. — Co to jest przedmiot? w Przegl. filozof. 1920, — O rodzajach czynu, tamże 1924, — Kazimierz Błeszyński, zwolennik Simmla i Bergsona, potem Rehmkego. — Regina Rajchman-Ettinger, przyznająca się do paralelizmu monistycznego i materjalizmu historycznego. — Tadeusz Bilikiewicz, neowitalista, a nawet panpsychista: Zagadnienie życia w świetle zasad psychologji porównawczej, Kraków 1928.

d) **w psychologji**: Edward Abramowski (1868—1918) był kierownikiem Instytutu psychologicznego w Warszawie i wydał cały szereg rozpraw z zakresu

psychologji doświadczalnej (Badania doświadczalne nad pamięcią, 3 tomy, Warszawa 1910—12, — Prace z psychologji doświadczalnej, 3 tomy, Warszawa 1913—1915, — Źródła podświadomości i jej przejawy, Warszawa 1912). Pod koniec życia pracował nad skonstruowaniem metafizyki „doświadczalnej“. — Artur Chojecki (ur. 1880) poświęca się studjom uwagi i zjawisk metapsychicznych, — Adam Cygielstrejch (ur. 1886) oddaje się badaniu pamięci i stanów podświadomych, — Jakób Segał (ur. 1880) bada podstawy estetyki i pedagogiki, — Józefa Joteyko (1866—1928), pracowała długie lata w Brukseli i wydawała po francusku rozprawy z dziedziny psychologji i fizjologji zmysłów, osobliwie objawów bólu i zmęczenia. Zajmowała się też stosunkiem psychologji do pedagogiki, toteż powołano ją do Instytutu pedagogicznego do Warszawy. — Stefan Błachowski (ur. 1889, prof. uniw. Pozn.), oddawał się zrazu badaniom czuć (Nastawienia i spostrzeżenia, Lwów 1917, — O wrażeniach położenia i ruchu, 1919), potem także wyobrażeń (O strukturze typów wyobrażeniowych, Poznań 1924). — Adam Stoegbauer (1877—1916) pisał o wyobrażeniach ogólnych i o funkcjach intelektualnych. Pracują jeszcze na tem polu: Władysław Witwicki, Wacław Radecki, Rafał Radziwiłłowicz, Anna Wyczółkowska, Stefan Sterling, Stefan Baley, Stanisław Loria, Kazimierz Noiszewski, Ludwika Karpińska, Marja Grzegorzewska, Marja Librachowa, Michalina Stefanowska, Romuald Minkiewicz i inni.

Psychologją mowy i języka zajmują się: Karol Appel, Jan Baudouin de Courtenay, Jan Rozwadowski, Mikołaj Rudnicki, Władysław Ołtuszewski. Nie brak też badaczy zjawisk metapsychicznych. Istnieje Towarzystwo metapsychiczne we Lwowie i w Krakowie, Towarzystwo Studjów ezoterycznych w Warszawie. — Psychologja patologiczna i psychoanaliza ma też swych przedstawicieli. Są nimi: Franciszka Baumgarten, Jan Mazurkiewicz, Antoni Mikulski († 1925), Władysław Sterling, Adam Wizel.

e) **w pedagogice:** Jan Władysław Dawid (zob. wyżej przy pozytywiźmie), — Bronisław Bandrowski, Bogdan Nawroczyński, Albert Dryjski, Józef Ciembroniewicz, Aniela Szycówna, Adolfina Wieleżyńska, Władysław Sterling, Stanisław Szuman, Marjan Borowski (Wykład psychologji wychowawczej, Warszawa 1917, — Wykład psychologji ogólnej w zastosowaniu do wychowania, Warszawa 1921), — Zygmunt Mysłakowski: Rozwój naturalny i czynniki wychowania (Kwart. fil. 1925), — Stanisław Kot dał: Historję wychowania, 1924. — Franciszek Majchrowicz: Historję pedagogji, wyd. 5, Warszawa 1924. — Al. Mogilnicki: Dziecko i przestępstwo, Warszawa 1925. — Henryk Rowid: Szkoła twórcza, Kraków 1926,— Psychologja wychowawcza 1928. — Eug. Piasecki: Dzieje wychowania fizycznego, Lwów 1925. — Miecz. Ziemnowicz: Problemy wychowania współczesnego, Warszawa 1927.

f) **w estetyce** odznaczył się wybitnie: Michał Sobeski (ur. 1877, prof. w Poznaniu): Filozofja sztuki, dzieje estetyki, zagadnienie metody, twórczość artysty, Warszawa 1917, wyd. 2, Poznań 1924, — Z pogranicza sztuki i filozofji, Poznań 1928, — nadto Władysław Tatarkiewicz (ur. 1886) prof. w Warszawie i redaktor Przeglądu filozoficznego, (Rozwój w sztuce, Warszawa 1913); jest zwolennikiem wartości estetycznych i etycznych (O bezwzględności dobra, 1919), — Kazimierz Filip Wize (ur. 1873): Nauka o pięknie i sztuce, Poznań 1924.

g) **na polu socjologji** [1]) pracują: Bolesław Limanowski, uważany za jedy-

---

[1]) Jan Stanisław Bystroń: Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej (Archiw. Komisji do badania hist. fil. w Polsce, t. I. cz. II).

nego kontynuatora wielkiego systemu Comte'a w Polsce, — Stanisław Krusiński, krytyk teorji Spencera. — J. K. Potocki, obrońca metody biologicznej w socjologji, — Zygmunt Heryng, który w swej Logice ekonomji (1896) próbuje stworzyć naukę o społeczeństwie na podstawie przyrodniczej, — Leon Winiarski, który stara się dać uzasadnienie metody matematycznej w socjologji (mechanika społeczna: społeczeństwo to agregat jednostek-molekuł), — Ludwik Gumplowicz (o nim Ks. Franciszek Mirek: System socjologiczny L. Gumplowicza, Poznań 1930), — J. K. Kochanowski (ur. 1869, prof. w Warszawie): Postęp ludzkości, 1917, — Echa prawieku, 1910, Polska w świetle psychiki własnej i obcej, 1920, — Erazm Majewski (prof. w Warszawie), który swą „Naukę o cywilizacji" opiera na stwierdzeniu wspólności planu w dziedzinie świata nieorganicznego, organicznego i społecznego i posługuje się ideą życia, — Stanisław Grabski, ekonomista i historyk doktryn społecznych, — Stanisław Głąbiński: Teorja ekonomji narodowej, Lwów 1927, — Zofja Daszyńska-Golińska: Zagadnienie polityki populacyjnej, Warszawa 1928, — Aleksander Szczepański: Przedmiot i zakres nauki społecznej o gospodarstwie, 1915, — Stanisław Garfein-Garski, Tytus Filipowicz, Ludwik Krzywicki, Aleksy Kurcjusz, Zygmunt Balicki, Feliks Młynarski, Edward Abramowski, Stanisław Brzozowski, Florjan Znaniecki, kierownik Instytutu socjologicznego i prof. Uniw. w Poznaniu (ur. 1882): Upadek cywilizacji zachodniej, Poznań 1921, — Wstęp do socjologji, 1922, — Prawa psychologji społecznej, 1925 (po angielsku), — L. Dobrzyńska-Rybicka: Wybory powszechne w świetle psychologji społecznej, — L. Kulczycki: Zasady socjologji ogólnej, Poznań 1923.

h) **w etyce i teorji prawa**: Karol Frenkel († 1920): O pojęciu moralności, Kraków 1927, — Edward Krzymuski (Kraków, † 1928): O znaczeniu filozofji prawa, 1881, Teorja karna, 1882, Historja filozofji prawa, 1923, — Eugenjusz Jarra: Idea państwa u Platona i jej dzieje, Warszawa 1918, — Ogólna teorja prawa, 1920 i 1922, Historja filozofji prawa, 1923, — Czesław Znamierowski (prof. w Poznaniu): Podstawowe pojęcia historji prawa, Poznań 1924, — Psychologistyczna teorja prawa (Przegl. Filozof. 1922), — Wład. Leopold Jaworski (Kraków): Nauka prawa administracyjnego, 1925, — Wacław Makowski (prof. w Warszawie): Podstawy filozofji prawa karnego, 1917, — Leon Petrażycki (ur. 1867, prof. w Piotrogrodzie od 1899—1917, obecnie w Warszawie): Teorja prawa i państwa, 1908—10 (po rosyjsku), — Jerzy Lande, zwolennik Petrażyckiego, prof. w Wilnie, — Antoni Peretiatkowicz, profesor w Poznaniu i wydawca „Ruchu prawniczego i ekonomicznego".

i) **na polu filozofji medycyny**: Po Jędrzeju Śniadeckim zajmowali się tą dziedziną: Ferdynand Dworzaczek (1804—1877), Wiktor Szokalski (1811—1891), Tytus Chałubiński (1820—1889), Edmund Biernacki (1866—1911), Zygmunt Kramsztyk (1848—1920), a dziś Władysław Szumowski: Filozofja medycyny (Przegl. filozof. 1920) i Adam Wrzosek, prof. w Poznaniu i wydawca „Archiwum historji i filozofji medycyny" (wychodzi od r. 1924).

j) **na polu historji filozofji**: Ignacy Myślicki (Halpern) o Spinozie, Heglu, Schleiermacherze, — L. Dobrzyńska-Rybicka: O systemie etycznym Kołłątaja, Kraków 1917, — Adam Zieleńczyk: O polskim pozytywiźmie, — Ludwik Chmaj: O Descartesie, — Adam Krokiewicz: O stoikach i Epikurze (Nauka Epikura, Kraków 1929), — M. Heitzman: O filozofji F. Bacona, — J. Metallmann: Filozofja przyrody i teorja poznania A. N. Whiteheada (Kwart. filozof. 1924/5) — Stefan Harassek: O naszych filozofach XIX wieku, — W. M. Ko-

złowski: Historja filozofji, Warszawa 1903 i 1909; Filozofja czeska współczesna, 1927, — Wład. Heinrich: Historja filozofji greckiej, 1925, — Adam Żółtowski: O Heglu, o Kancie, o Cieszkowskim, o teorji poznania Leibniza, o Parmenidesie Platona, — Wł. Tatarkiewicz: O racjonaliźmie i estetyce XVII i XVIII wieku, — Z. Mysłakowski: Intuicjonizm Bergsona (Kwart. filoz. 1924).

Mamy więc licznych pracowników na różnych polach obszernej niwy filozoficznej, brak nam jednak umysłu, któryby podał całość systematyczną, wykazującą, co właściwie należy sądzić o Bogu, świecie i człowieku tak podług odwiecznych praw rozumu, jak i według najnowszych zdobyczy wiedzy. To właśnie jest zadaniem prawdziwej filozofji i o to kusi się neoscholastyka.

C) Neoscholastyka.

1. Uwagi wstępne.

1. Filozofja nowoczesna popadła w dwie skrajności, których wyrazem spirytualizm i materjalizm, idealizm i sensualizm. Od r. 1870 budzi się we wszystkich krajach pewien zwrot ku realizmowi, nie czysto empirycznemu, lecz zaprawionemu metafizyką. U nas przedstawicielami tego pośredniego kierunku empiryczno-idealnego okazali się najwybitniejsi filozofowie ostatniego okresu: Struve, Straszewski, Twardowski, Rubczyński. Wszyscy oni twierdzą, że należy rozpoczynać od danych doświadczalnych, ale trzeba je poddać krytycznej ocenie w świetle najwyższych prawd umysłowych. Dlategoto ten ostatni okres dziejów filozofji w Polsce nazywa Struve krytyczno-syntetycznym. Tej złotej drogi pośredniej trzymała się zawsze filozofja chrześcijańska, a zwłaszcza, nawiązująca do Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu scholastyka [1]). W Polsce od końca XVIII wieku nie wykładano jej w szkołach państwowych, uczono jej tylko w zakładach zakonnych i w seminarjach duchownych i to z przymieszkami prądów nowoczesnych tak, że nieraz z prawdziwej scholastyki, a nawet z chrześcijańskiej filozofji niewiele zostawało.

2. Jak na Zachodzie tak i w Polsce szukano pojednania nauki chrześcijańskiej z filozofją nowożytną, zwłaszcza z kartezjanizmem i z kantyzmem oraz niemieckim idealizmem (wysiłki naszych kantystów, heglistów, mesjanistów), a skoro zauważono, że to trud daremny, próbowano nowoczesnego tradycjonalizmu francuskiego (Jakubowicz, Kozłowski, Ziemięcka), nie bez pewnego nawrotu do św. Tomasza z Akwinu. I pozytywizm starano się „uchrześcijanić“ (wystarczy wspomnieć o szkole krakowskiej, o pozytywiźmie W. Szyłły, a nawet Ochorowicza, który uznaje metafizykę, „byle opierała się na fizyce“ i innych). Wszystko to jednak przez niekon-

1) Por. Władysław Siwek T. J.: Encyklika „Aeterni Patris“ a neoscholastyka. Z powodu 50-lecia, 1879—1929 (Ateneum kapł. 1929, t. 24).

sekwencję, przez wprowadzanie do czystego idealizmu poprawek realistycznych, a do szczerego pozytywizmu poprawek idealistycznych. Zrozumiano bowiem w Polsce, że ani skrajny empiryzm, ani skrajny racjonalizm nie są wyrazem przedmiotowej prawdy.

3. Jak na Zachodzie, tak i u nas próbowano jeszcze bronić się przeciw tym skrajnym prądom, kończącym ostatecznie na sceptycznem niedowierzaniu sile poznawczej naszego umysłu, odwołaniem się do zdrowego rozsądku szkoły szkockiej Reida, czy też do powszechnego przekonania ludzkości Lamenais'go. Przedstawicielem tego kierunku jest Aleksander Tyszyński[1]). Ur. 1811 w Piotrogrodzie, słuchał wykładów Dowgirda w Wilnie, piastował różne urzędy państwowe w Wilejce, Mińsku, Warszawie, nie przestając zajmować się filozofją. Um. w Miassocie na Litwie w r. 1880. Pozostawił: Rozbiory i krytyki, 3 tomy, 1854, — Trzy logiki, 1860, — Pierwsze zasady krytyki powszechnej, 2 tomy, 1870. — Kierując się „metodą myśli praktycznej", poszukuje przy rozbiorze dziejów filozofji takich pojęć i wyobrażeń, któreby miały za sobą zgodę powszechną i dochodzi do wniosku, że sąd nasz o rzeczach, jeśli ma być godny wieku, z którego wychodzi, musi być „sądem chrześcijańskim". Ani logika Arystotelesa, ani logika Bacona, ani logika Hegla nie zadawala go, szuka nowej logiki, któraby dała podstawy do rozwiązania zasadniczych zagadnień „filozofji rzeczywistej": co jest ten świat i jaka winna być reguła życia. Nie opracował jednak tej nowej logiki.

4. Drugim przedstawicielem tego kierunku był: Ks. Franciszek Krupiński, znany ze swego szkicu „Filozofja w Polsce", jaki dodał do swego przekładu Historji filozofji A. Schweglera, 1863. Ur. 1835 w Łukowie. Wstąpił do Zgromadzenia Pijarów, po ich zniesieniu przez rząd rosyjski, był prefektem szkół w Warszawie, gdzie też umarł w r. 1898. W poglądach swych hołdował nasamprzód heglizmowi. Krytykował jednak jego „pajęcze abstrakcje" i „chimeryczne utopje" (Przyszłość filozofji, Bibl. Warsz., 1864). Potem przerzucił się do pozytywizmu (Szkoła pozytywna, tamże 1888), krytykuje religję „własnego wyrobu" Comte'a i czyni wyznanie: „Jesteśmy przekonani, że można być pozytywistą, nie będąc ani ateistą, ani materjalistą, ani fatalistą". Jak można tego dokazać, nie wyjaśnia dostatecznie. Z czasem ucieka się do powszechnego przekonania ludzkości, do jej zdrowego rozsądku, który wymierzył cios nieodwołalny wszelkim „marzycielskim systemom filozoficznym" (Wczasy warszawskie, 1872). W ostatniej swej pracy „Logika i metafizyka", 1879, zdaje się skłaniać do neokantyzmu A. Langego[2]).

2. Przesłannicy neoscholastyki.

1. Znacznemu rozwojowi swych zapatrywań filozoficznych uległ także Ks. **Stefan Pawlicki,** sławny autor „Historji filozofji greckiej" (2 t. 1890 i 1903) oraz licznych rozpraw historycznych; De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione (doktorska, 1865), Szkoła Eleatów (habilitacyjna, 1866), Wiktor Cousin, Abelard i Heloiza, 1867, Materjalizm wobec nauki, 1870, Mózg i dusza, 1873, Studja nad darwinizmem, 1875, nad pozytywizmem, 1886, Spinoza i dzisiejszy mo-

---

1) Por. Struve: Historja logiki, 1911, str. 350—356.

2) Por. Struve: Historja logiki, str. 356—360.

nizm, 1912. Nadto napisał dzieło filozoficzno-teologiczne o początkach chrześcijaństwa i rozprawił się gruntownie z Renanem w dziele: Żywot i dzieła Ernesta Renana, 1896, wyd. 2., 1905.

Ur. w r. 1839 w Gdańsku, studja gimnazjalne odbył w Ostrowie Poznańskim, wyższe we Wrocławiu. Od 1866—1869 wykładał historję filozofji w szkole Głównej w Warszawie, poczem udał się do Rzymu na studja teologiczne i wstąpił do Zmartwychwstańców. Od r. 1878 uczył filozofji na Uniw. Jagiellońskim, zrazu na Wydziale teologicznym, a od r. 1894 na filozoficznym. Um. w r. 1916.

Jako młody doktor wrocławski zamierzał bronić tezy: że wszelka nowa filozofja zaczyna się od Schellinga. W „Lekcji wstępnej do wykładu Historji filozofji" w Szkole Głównej (1866), szukając odpowiedzi na pytanie, czem jest filozofja, wykazuje, że wszystkie systemy podają tylko „część", „promień" prawdy, trzeba dopiero wynaleźć nowy system i nową metodę, którąby nam dała całą prawdę. Da ją filozofja, która weźmie za centrum swych rozważań „człowieka" i indywidualnego i społecznego. Po studjach rzymskich w rozprawie: „Kilka uwag o podstawach i granicach filozofji" (1878) broni wyraźnie metafizyki Arystotelesa i św. Tomasza, biorąc za oś rozważań „pewnik najpowszechniejszy", jakim jest „ja" ludzkie, ludzka „osoba". A ponieważ wszystkie rzeczy, o ile istnieją, są podobne do siebie i tym samym podlegają prawom, przeto z poznania naszego „ja" wznieść się możemy do poznania wszystkich rzeczy, aż do najwyższej Istoty niezależnej, Boga [1]).

Ks. Pawlicki był groźnym przeciwnikiem wszystkich wrogów filozofji i wiary chrześcijańskiej, gdyż wykazywał spokojnie i rzeczowo nielogiczność, sprzeczności, bezpodstawność nauk czy pozytywistów czy materjalistów, czy panteistów czy deistów i to z takim zasobem wiedzy, z tak nieprzepartą ścisłością dowodzenia, z takim darem przekonywania, że w umyśle czytelnika burzył u samych podstaw te systemy (Tarnowski [2]).

2. Dzielnym obrońcą zasad filozofji chrześcijańskiej na gruncie warszawskim był Ks. Władysław **Michał Dębicki** (1853—1911), prefekt gimnazjalny szkół warszawskich [3]). Napisał, prócz wielu różnych artykułów, kilka rozpraw i książek, jak: O zasadniczych różnicach psychicznych między człowiekiem a zwierzęciem, Warszawa 1876,

---

[1]) Struve: Str. 360—366.

[2]) St. Tarnowski: Hist. liter. t. IV, Kraków 1907. — Ks. Gabryl: Fil. relig. w XIX w., t. II, 234—256.

[3]) Por. Struve: Hist. Logiki, 497—499. — Ks. Gabryl: Filozofja relig., t. II. str. 287—296.

Myśl i słowo, logika i gramatyka, 1876, wyd. 2, 1887, — Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa, 1883 i 1897, — Wielkie bankructwo umysłowe, 1895, — Filozofja nicości, rzecz o buddyźmie, 1896, — Studja i szkice religijno - filozoficzne, 1901. Cieszył się wielką i zasłużoną poczytnością.

Ks. Dębicki występuje w swych pracach nie tylko w obronie katolickiej wiary, lecz także zdolności poznawczej ludzkiego umysłu, doprowadzonego do „bankructwa" czyli sceptycyzmu dzięki nowoczesnemu tak skrajnemu racjonalizmowi, jak i skrajnemu empiryzmowi. Przypomina, że istnieją prawdy zasadnicze i postulaty logiczne nieuniknione, na które targać się nie wolno bezkarnie, bez narażenia się na tragiczny upadek umysłu. Kto wyznaje teorję poznania, głoszoną przez sławnych mistrzów scholastyki: św. Anzelma, św. Tomasza z Akwinu i Jana Dunsa Scota, kto idzie za Arystotelesem, Baconem z Werulamu, Leibnizem, — słowem, kto się trzyma tak zwanego umiarkowanego realizmu, ten z pewnością zdrowego rozsądku nie wyrzecze się nigdy i nie przyzna słuszności rozumowaniu sceptyków. Ks. Dębicki nie opracował systematycznego traktatu filozoficznego, pisał raczej okazyjnie i przeważnie w celach apologetycznych przeciw „niezależnej, hardej, liberalnej myśli ludzkiej". Temu też przypisać należy, że nie wszystkie jego rozumowania, np. na nieśmiertelność duszy, są bez zarzutu.

Dzielnym obrońcą filozofji chrześcijańskiej był także Ks. Karol Niedziałkowski (1846—1903), rektor Akad. Duchownej w Piotrogrodzie (od r. 1897), potem biskup sufragan mohylowski, a od r. 1901 biskup łucko-żytomierski. Bardzo zdolny i wykształcony pisarz, autor dzieł: O chrześcijańską zasadę życia, Warszawa, 1895, 2 tomy, — Miraże mądrości, Piotrogród 1897, — Studja estetyczne, Warszawa 1901.

3. Najwięcej może jednak przygotował drogę neoscholastyce systematycznej w Polsce **Ks. Marjan Morawski T. J.** Ur. w 1845, wstąpił do zakonu Jezuitów w 1868; po skończonych studjach filozoficznych i teologicznych, wykładał filozofję od 1873—1879. W 1886 powołano go na katedrę teologji w Uniw. Jagiel. od r. 1892—1898 wykładał także filozofję na Wydziale teologicznym. Um. 1901. — Pisał wiele gruntownych artykułów w „Przeglądzie soborowym" (ks. Goljana z okazji Soboru Watykańskiego), w „Przeglądzie lwowskim" i w założonym przez siebie w 1883 r., a redagowanym do śmierci „Przeglądzie powszechnym". Dla filozofji ważne są jego prace: Filozofja i jej zadanie, Lwów 1877, wyd. 3, Kraków 1899, — Celowość w naturze, 1887, wyd. 6, 1928, — Podstawy etyki i prawa, 1891,

wyd. 3, 1908, — Wieczory nad Lemanem, 1896, wyd. 8 (z krytycznemi uwagami ks. Jakóba Overmansa T. J., tłumacza „Wieczorów“ na język niemiecki), Kraków 1927 [1]).

Całe życie swe wykazywał, że prawdziwa filozofja i rzetelna nauka godne są szacunku i pielęgnowania, a nigdy nie stają w sprzeczności z prawdami objawienia i katolickiej wiary. W stojącym zaszczytnie obok Wstępu Struvego dziele „Filozofja i jej zadanie“ boleje ks. Morawski nad upadkiem filozofji w Polsce, a jedną z przyczyn widzi w ciemnem wysławianiu się filozofów oraz w przeciwstawieniu się ich zdrowemu rozsądkowi ludzkiemu. Na tle dziejów filozofji wyjaśnia, że prawdziwa filozofja może się rozwijać tylko w obrębie empiryczno-idealnej syntezy rozumu i zmysłów, którą to drogą kroczyli Sokrates, Platon, Arystoteles, Ojcowie Kościoła, scholastycy i wielu nowszych filozofów. Przytem poddaje głębokiej krytyce panteistyczny idealizm oraz materjalistyczny empiryzm XIX w. i podejmuje się, jeszcze przed ogłoszeniem encykliki Leona XIII „Aeterni Patris“ (1879), obrony środkowej złotej drogi filozofji wieczystej, a w szczególności scholastyki, przeciw naszym także historykom literatury, którzy, jak Wiszniewski „nie mieli odwagi wejść do wnętrza gotyckiego scholastyki“, a jednak bezwzględnie ją potępili. Następuje opis całokształtu filozofji, określenie jej zadania oraz kwestja metody w jej wykładzie. Kończy się dzieło omówieniem stosunku rozumu do wiary tak jasnem, że trudno znaleźć podobne. Zarzucono tylko, że ks. Morawski może zamało przyznaje praw rozumowi.

W pracy „Celowość w naturze“, studjum filozoficzno-przyrodnicze, objawił ks. Morawski wielką znajomość nauk doświadczalnych, a w polemice, jaka się wywiązała na tle tej książki między nim a Adamem Mahrburgiem, pogłębił pojęcie celowości bodaj czy nie więcej niż Paweł Janet w swych sławnych „Causes finales“. — W „Podstawach etyki i prawa“ nie dał całokształtu systemu etycznego, poruszył jednak zasadnicze zagadnienia etyczne, jakie narzucało życie współczesne (Wolna wola a determinizm, etyka materjalistyczna i ewolucjonistyczna, liberalna a chrześcijańska nauka o państwie, wojna a etyka, pojedynek a etyka, etyka a sztuka). — W „Wieczorach nad Lemanem“ dotyka pogranicza filozofji i teologji, zagadnienia powstania religij, rozbicia chrześcijaństwa, bezwzględnej prawdziwości

---

[1]) Por. Ks. Stan. Kobyłecki: X. M. Morawski T. J. wspomnienie pośmiertne, Kraków 1901. — St. Tarnowski: Hist. literat. 1907, t. VI, 274—277. — Struve: Hist. logiki, 481—487. — X. Gabryl: Pol. fil. rel. t. II, 256—287.

Kościoła katolickiego. O wartości i aktualności dzieła świadczy to, że przekład niemiecki doczekał się 15 wydań, rosyjski dwóch, a istnieją również przekłady francuski, angielski, holenderski, chorwacki, węgierski a nawet japoński. — Ostatnie dzieło Ks. Morawskiego „O obcowaniu Świętych", wydane po jego śmierci przez ks. Kobyłeckiego, oraz jego „Dogmat łaski", wydany przez ks. Marjana Morawskiego T. J. (iun.) zajmują się zagadnieniami teologicznemi, ale mnóstwo tam myśli i poglądów fundamentalnych, obchodzących i filozofa, np. idea solidarności w wyjaśnianiu Świętych obcowania.

3. Systematycy neoscholastyczni.

1. Wszyscy dotychczas omówieni przedstawiciele filozofji chrześcijańskiej w Polsce nie pozostawili obrobionego w szczegółach całokształtu systematycznego swych poglądów. Pokusił się o to pierwszy **Ks. Franciszek Gabryl** [1]). Ur. 1866 w Wieprzu, był wychowankiem Uniw. Jagiellońskiego i wiedeńskiego, studja dalsze odbywał w Rzymie, Fryburgu, Lowanjum, Wrocławiu; od 1896 wykładał na Uniw. Jagiellońskim teologję fundamentalną i filozofję w duchu neoscholastycznym. Um. 1914. — Pisał wiele artykułów w Przeglądzie powszechnym, Przeglądzie katolickim, w Kwartalniku teologicznym, w Miesięczniku katechetycznym i wychowawczym, w Ateneum kapłańskiem. Informował tam o stanie nowoczesnych badań psychologicznych, o naszych filozofach polskich (Hołowiński, Surowiecki, Semenenko). Odważył się na ogłoszenie „Systemu filozofji" neoscholastycznej w kilku tomach: Logika formalna, Kraków 1899, — Noetyka 1900, — Metafizyka ogólna czyli nauka o bycie 1903, — Psychologja 1906, — Filozofja przyrody 1910. Prace jego odznaczają się jasnością wykładu i są rzeczowym dowodem, jak rozumieją neoscholastycy polecenie Leona XIII łączenia „nova cum veteribus", dorobku naukowego nowych czasów z niezmiennemi zasadami filozofji wieczystej.

2. Drugim systematykiem neoscholastycznym w Polsce jest **Ks. Kazimierz Wais** [2]). Ur. 1865 w Klimkówce w Sanockiem, kończy studja gimnazjalne w Jaśle, teologiczne w Przemyślu, uzupełnia wykształcenie filozoficzne w Innsbrucku, Rzymie, Fryburgu, Lowanjum, Wrocławiu. Wykłada filozofję w Semin. duch. w Przemyślu od 1895,

---

1) Por. Struve: Hist. logiki, str. 487—495. — Ruch fil. IV (1914), 56.

2) Por. Przegląd teologiczny 1929, dedykowany ustępującemu z katedry uniw. X. Waisowi. Życiorys podaje X. Adam Gerstmann, bibljografję X. Jan Stepa. — Struve: Hist. logiki, str. 506—508.

a od 1909 na Wydziale teol. Uniw. Lwowskiego. W 1923 zostaje pierwszym prezesem Polskiego Tow. Teologicznego. Ustępuje z katedry dla braku zdrowia w 1928 i osiada w Klimkówce, nie przestając pracować dalej na polu filozofji. — Ks. Wais pisze wiele artykułów w Przeglądzie kościelnym (Poznań), w Gazecie kościelnej, w Echu przemyskiem, w Ateneum kapłańskiem, w Przeglądzie teologicznym. Odznacza się jeszcze większą jasnością wykładu niż ks. Gabryl. Z jego prac systematycznych zasługują na szczególną uwagę: Psychologja, 4 tomy, Warszawa 1902—1905, — Kosmologja czyli filozofja przyrody, część I (ogólna), Warszawa 1907, część II (szczegółowa) w przygotowaniu, — Czy i jak Bóg jest?, Przemyśl 1912, wyd. 2, Lwów 1930, p. t.: „Bóg, jego istnienie i istota", — Dusza ludzka, Kraków 1915, — Ontologja czyli metafizyka ogólna, Lwów 1926. Pozatem: Dziwy hipnotyzmu, Przemyśl 1899, wyd. 2, Lwów 1922, — W obronie scholastyki, Lwów 1910, — Spirytyzm, 1920, — Scholastyka, 1921, — Neoscholastyka, 1922, — Teorja piękna w scholastyce, 1925, — Główne kierunki dzisiejszej psychologji, 1927, — Stanowisko Kanta wobec dowodów na istnienie Boga, 1928. Pisma ks. Waisa dowodzą wielkiej znajomości filozofji nowoczesnej, psychologji doświadczalnej i nauk przyrodniczych. Korzysta z nich obficie na poparcie niezbitych tez scholastycznych, ale i na odrzucenie tych punktów scholastyki, które nie mogą się ostać wobec postępów wiedzy. Ciekawość budzi artykuł ks. Waisa: Czy t. zw. drugorzędne jakości ciał są rzeczywiste? (Przegl. teol. 1925), w którym przyznaje się do t. zw. realizmu naturalnego.

4. Inni pracownicy neoscholastyczni.

1. Budzicielem myśli scholastycznej w Polsce na tle ruchu neoscholastycznego zagranicą stał się **Ks. Idzi Radziszewski** (1871—1922), uczeń kard. Merciera z Lowanjum, obeznany dobrze z uniwersytetami w Oxfordzie, Cambridge, Paryżu, Lille, Tuluzie, Lyonie, Rzymie, Innsbrucku, Wiedniu, Krakowie. Od 1901—1904 wykładał filozofję i teologję dogmatyczną we Włocławku, od 1908—1913 był tamże Regensem Seminarjum, w 1908 powołał tam do życia miesięcznik „Ateneum kapłańskie", od 1914—1918 był Rektorem Akademji duchownej w Piotrogrodzie. Po powrocie do kraju zajął się utworzeniem prywatnego Uniwersytetu katolickiego w Lublinie i był jego Rektorem do śmierci. Napisał: Odrodzenie filozofji scholastycznej (Przegl. Filoz. 1901), — Teologja a nauki przyrodnicze, Włocławek 1910, — Geneza religji w świetle nauki i filozofji, 1911 i inne rozprawy. Ważniejszem jednak było jego bezpośrednie oddziaływanie na otoczenie w kierunku zamiłowania neoscholastyki.

2. W duchu neoscholastycznym, a przynajmniej bardzo pokrewnym, pisał Ks. Jan Nuckowski T. J. (1867—1920), długoletni profesor logiki i psychologji

w Zakładzie chyrowskim [1]). W swym „Zasadniczym punkcie wyjścia w badaniu filozoficznem" (Przemyśl 1899) broni konieczności przyjęcia na samym początku filozofowania czterech prawd niezaprzeczalnych, niewątpliwych, niedowodliwych, najoczywistszych, ściśle pierwotnych, najrdzenniej fundamentalnych", jakiemi są: „Fakt samowiedzy, fakt i zasada oczywistości, zasada tożsamości i niesprzeczności, zasada racji", stając tem samem raczej po stronie Tongiorgi'ego, jezuity włoskiego, niż kard. Merciera, który zbija teorję Tongiorgi'ego. Nuckowskiego „Początki logiki dla szkół" (Kraków 1903, wyd. 3, Kraków—Lwów—Warszawa 1920), choć dosyć trudne, wymagające pomocy profesora, łączą logikę formalną z materjalną czyli z kryterjologją i zaprawiają ucznia do głębszego myślenia oraz wyrabiania sobie bezstronnych zapatrywań, a nietylko uczenia się na pamięć martwych formułek. Napisał właśnie rozprawkę: „O uczeniu się na pamięć" (Chyrów 1908).

3. „Psychologję dla szkół średnich" (1895) i „Logikę elementarną" (1897) napisał Ks. Aleksander Pechnik (ur. 1854), długoletni katecheta szkół lwowskich i redaktor „Gazety kościelnej", w której umieszcza rozprawy z dziedziny teologji i filozofji. Umysł poważny i głęboki, orjentujący się znakomicie we współczesnym ruchu naukowym, filozoficznym i teologicznym. Znana jest jego rozprawa: O reformie tak zwanej propedeutyki filozoficznej w naszych gimnazjach, 1892, jego: Zarys apologetyki, 1913, jego: Zarys filozofji historji, Lwów 1925 [2]). — Ks. Jan Bączek, jako profesor filozofji w Seminarjum warszawskiem, przysłużył się przyswojeniem językowi polskiemu Zarysu historji filozofji Czecha Ks. Kachnika, z uzupełnieniem historji filozofji w Polsce (Warszawa 1909). — Ks. Stanisław Kobyłecki, uczeń Wundta, wydał rozprawy: Über die Wahrnehmbarkeit plötzlicher Druckveränderungen, Leipzig 1905, — Postulaty psychologji doświadczalnej, Kraków 1906, — O przyczynowości jako powszechnem prawie doświadczalnem, Warszawa 1906, — Interpretacje psychologiczne, Warszawa 1909 i inne. — **Ks. Konstanty Michalski C. M.** (ze Zgromadzenia XX. Misjonarzy), prof. filozofji na Wydziale teol. U. J. w Krakowie i kierownik „Instytutu katolickiego", znany jest ze swych prac historycznych o nominaliźmie XIV wieku i o polskiej scholastyce. — **Ks. Fryderyk Klimke** (1878—1924), należał do polskiej Prowincji XX. Jezuitów i pisał prócz niemieckich także polskie prace: Teorja paralelizmu psychofizycznego (Przegl. Powsz. 1906), — Reforma filozofji katolickiej (1907), — Spółczesne światopoglądy (1907), — Agnostycyzm, Nowa filozofja (Bergsona), Pragmatyzm a modernizm, (1908), Darwin i jego dzieło (1910), Religja i poznanie, Hasła etyczno-religijne monizmu (1914), — Dawne czy nowe cele życiowe, 1917. — Ks. Jacek Woroniecki Z. K. (ur. 1878), od 1919 prof. teol. moralnej w Lublinie, od 1929 w Rzymie, napisał, prócz wielu artykułów: Metoda i program nauczania teologji moralnej, Lublin 1922, — Katolickość tomizmu, 1924, — Paedagogia perennis, Lwów 1924, — Katolicka etyka wychowawcza, Poznań 1925, — Etyka, w Zarysie filozofji, Lublin 1929. — Ks. Feliks Hortyński T. J. (1869—1927) zasłużył się założeniem przy krakowskiem Tow. Filoz. kółka tomistycznego, pomocą w przekładzie pierwszej części Summy teologicznej św. Tomasza o Bogu i Trójcy Przen., Kraków, Redakcja Wiadomości katolickich 1927, — wychodzi tam także przekład Summy filoz. św.

---

1) Por. Struve: Hist. logiki, str. 502—506.

2) Por. Struve: Hist. logiki, str. 500—501. — Przed Pechnikiem i Nuckowskim napisał „Propedeutykę filozoficzną, opartą na prawdziwych zasadach" (1871) ks. Franciszek Kautny T. J. (zm. 1885). Obejmuje ona skrót logiki i psychologji (Por. Struve, str. 495—496).

Tomasza — oraz licznemi artykułami przyrodniczo-filozoficznemi, wydanemi razem p. t. Życie w świetle nauki i Objawienia, Kraków 1929, — Izaak Newton, 1929, — Z filozofji przyrody, 1929. — Ks. Józef Stan. Adamski T. J. (zm. 1920) ogłosił: Substancjalność i nieśmiertelność duszy, Warszawa 1905, — Refleksje o istocie małżeństwa (Przegl. powsz., 1907), — Doktór Anielski, tamże 1917. — Ks. Andrzej Krzesiński: Rzeczywistość, poznanie i prawda w dziejach filozofji, Kraków 1923, — W obronie świata transcendentnego, Poznań 1927. — Ks. Marjan Nitecki: Bakon Werulamski wobec filozofji wiecznej, Warszawa 1916, — Zjawiska spirytystyczne w oświetleniu nauki i Objawienia, Warszawa 1920, — Telepatja a mistyka, Warszawa 1929. — Ks. Jan Rostworowski T. J.: Dwie filozofje (Kant i św. Tomasz) w Przegl. powsz. 1908, — W sprawie 24 tez tomistycznych kilka słów odpowiedzi ks. prof. Żychlińskiemu (Aten. kapł. 1927, t. 20). — Ks. Aleksander Żychliński wyłożył swe stanowisko w artykule: Parę uwag w sprawie dwudziestu czterech tez tomistycznych (Aten. kapł. 1920, t. 19). — Ks. Aleksander Rozwadowski T. J.: De problemate critico (Gregorianum, Rzym, 1927), — De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia (tamże 1926). — Ks. Edmund Elter T. J., prof. etyki w Gregorianum w Rzymie: Obowiązek narodów (Przegl. powsz. 1919). — Najwyższe prawo (tamże 1921), — Długość dnia roboczego z punktu widzenia etyki (tamże (1923). — Un ouvrage inconnu de Hervé Nédellec (Gregorianum 1923), — Norma honestatis ad mentem Divi Thomae (tamże 1927), — De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris (tamże 1928). — Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J.: Stosunek filozofji do teologji (Przegl. powsz. 1920), — Spirytyzm, Poznań, 1923, — Teozofja i antropozofja, Poznań 1925, — Metoda nauczania filozofji w Seminarjach duchownych (Pamiętnik V Zjazdu Związku zakł. teol. w Polsce), Kielce 1929. — Ks. M. Sieniatycki, prof. Uniw. Jagiell.: Czy teologja jest umiejętnością (Przegl. powsz. 1910 i 1911), — Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska (1913), — Problem istnienia Boga, Poznań 1923. — Ks. Kazimierz Kowalski, prof. Sem. duch. w Gnieźnie: Wpływ filozofji tomistycznej na współczesne odrodzenie katolickie, 1929, — Istota i zadanie filozofji według zasad neotomizmu, 1929, — Wartość filozofji św. Tomasza i św. Augustyna dla życia umysłowego XX wieku, 1929, — Prowadzenie Seminarjum naukowego filozoficznego (Pam. Zjazdu V Zakład. teol.), — i praca habilitacyjna na Uniw. Jagiell.: Filozofja Augusta Hr. Cieszkowskiego w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu, 1929. — Ks. Józef Pastuszka, prof. Sem. duch. w Sandomierzu: Organizacja studjum filozoficznego w naszych Seminarjach duchownych (Pam. IV Zjazdu, 1927), — Sprawa polskiej terminologji filozoficznej (Pam. V Zjazdu Zakładów teol. 1929), — W jakim języku wykładać filozofję w Seminarjach duchownych (Aten. kapł. 1928), — Filozofja religji M. Schelera (Aten. kapł. 1928), — Niematerjalność duszy ludzkiej u św. Augustyna, Lublin 1930. — Ks. Jan Stepa, prof. Uniw. lwowskiego: Neokantowskie próby realizmu a neotomizm, Lwów 1927—29. — Ks. Piotr Chojnacki, prof. w Warszawie: „Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus“ (Studia Friburgensia), Freiburg, Schweiz, 1924. — Ks. Paweł Siwek T. J., prof. w Kolegjum filoz. XX. Jezuitów w Krakowie: Filozofja niemiecka w nowoczesnej myśli polskiej (Przegl. powsz. 1924), — Tydzień tomistyczny w Rzymie (Przegl. powsz. 1925), — La psychophysique humaine d'après Aristote, Paris, Alcan, 1930, — L'âme et le corps d'après Spinoza (La psychophysique Spinoziste), Paris, Alcan, 1930. — Ks. Józef Chechelski T. J.: Noetyka św. Tomasza wobec zasadniczego problemu „Krytyki czystego rozumu“ (Przegl. powsz. 1928). — Henryk Romanowski: Stara a nowa metafizyka, wyd. 2, Kraków 1923 (o me-

tafizyce Joela), — Nowa filozofja (Krytyka Bergsonizmu), Lublin 1930. — Na polu socjologji chrześcijańskiej: Ks. Stan. Zegarliński: Moralne zagadnienia społeczne, Kraków 1911, — Nauka Epikura a chrześcijańskie zapatrywanie na najwyższe dobro człowieka, Kraków 1917. — Ks. Antoni Szymański, prof. Uniw. Lubelskiego: Studja i szkice społeczne, 1913, — Polityka społeczna, Lublin 1925, — Mussolini i korporacyjna przebudowa Włoch, 1927, — Zagadnienia społeczne, wyd. 2, Lublin 1929. — Ks. Antoni Roszkowski, prof. Sem. duch. w Łodzi: Poglądy społeczne Aug. Cieszkowskiego, Poznań 1923 i wiele artykułów w sprawach społecznych. — Ks. Franciszek Mirek: Elementy społeczne parafji rzymsko-katolickiej. — Wstęp do socjologji parafji, Poznań 1928, — System Ludwika Gumplowicza, Poznań 1930 (Prace Pol. Instytutu Socjol). — Ks. Walerjan Adamski: Zarys socjologji stosowanej, Poznań 1928. — Inż. Adolf Kliszewicz: Średniowiecze a teraźniejszość, charakterystyka dwóch światopoglądów, Kraków 1927, — Współczesny kryzys państwowości, Kraków 1929. — Feliks Koneczny, prof. w Wilnie: Polskie Logos i ethos, 1921 (o posłannictwie Polski). — Oskar Halecki: Liga Narodów, Poznań 1921. — Ks. Stanisław Podoleński: Rozwód a zdrowie narodu, Kraków 1926, — Podręcznik pedagogiczny, Kraków 1921, wyd. 2, 1930. — Ks Leonard Lipke T. J. (1867—1927): „Civitas Dei“ w epoce Karola Wielkiego (Przegl. powsz. 1910—1911), — Civitas Dei na przełomie wieków, (Przegl. powsz. 1916), — Problem socjalny wojny światowej (tamże 1917). — W historji religji: Ks. Józef Kruszyński, Rektor Uniw. Lubelskiego: Studja nad porównawczą historją religji, Poznań 1926. — Ks. Szczepan Szydelski: Studja nad początkami religji, Lwów 1916, — Religja helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo, Włocławek 1928. — Ks. Edward Kosibowicz T. J.: Problem ludów pigmejskich, Kraków 1927. — W historji filozofji: Ks. W. F. Potempa: Historja filozofji (do Platona włącznie), Poznań 1926. — Ks. Wład. Gąsiorowski: Historja filozofji, Sandomierz 1928.

Dobrze będzie dodać, że i Polacy amerykańscy biorą udział w tym ruchu. Sławny w Ameryce John Zybura (autor ankiety o neoscholastycyźmie) jest księdzem polskim, a prof. polskiego Seminarjum w Orchard Lake, Michigan, Ks. Franciszek Węgier ogłosił po polsku „Dialektykę“ (1925) i „Kryterjologję czyli metafizykę prawdy“ (1926).

4. Mamy więc niemało pracowników. Są nimi prawie sami duchowni. Zagranicą interesują się i zajmują coraz więcej scholastyką także ludzie świeccy: Geyser w Niemczech, Maritain i Gilson we Francji, de Wulf w Belgji. Miejmy nadzieję, że i u nas to nastąpi. Prof. Uniw. Lubelskiego, Bogdan Rutkiewicz w artykule: Pojęcie organizmu a hylemorfizm (Przegl. filoz. 1927) roztrząsa to zagadnienie w duchu tomistycznym, — prof. Rubczyński w artykule: Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych (Przegl. powsz. 1930) zagłębia się nawet w kwestje nowoczesnych subtelnych sporów scholastycznych.

Filozofją scholastyczną zaczynają się interesować także szersze warstwy naszego społeczeństwa, dla których np. profesorowie Ko-

legjum filozoficznego Księży Jezuitów w Krakowie (X. Franciszek Kwiatkowski, X. Szczepan Machnicki, X. Paweł Dzieduszycki, X. Eugenjusz Chomrański) urządzili w latach 1926—1928 publiczny „Kurs filozofji scholastycznej“. Młodzież akademicka zapoznaje się z zasadami filozofji św. Tomasza w sekcjach wykształcenia religijnego, istniejących przy „Odrodzeniu“ i przy Sodalicjach Marjańskich. Na Wydziałach teologicznych i po Seminarjach duchownych w odrodzonej Polsce jest wielu zdolnych profesorów, kształconych w filozofji zagranicą, niejeden ma już przygotowane prace czy podręcznikowe, czy monograficzne, czy popularyzacyjne. Zdaje się przeto, że nowe odrodzenie scholastyki, uwzględniającej wszystkie zdobycze nowoczesnej wiedzy, ma i w Polsce widoki powodzenia.

PRZEGLĄD TREŚCI.

Historja filozofji w Polsce.